Digitized by Google


STANFORD
UNIVERSITY
LIBRARIES

Digitized by Google

Digitized by Google

Das

Markusevangelium

nach

seinem Ursprung und Charakter.

Nebst einem

Anhang über das Evangelium Marcion's.

Von

Dr. F. Chr. Baur,
ordentl. Prof. der Theol. an der Universität Tübingen.



Tübingen,
Verlag und Druck von Ludw. Friedr. Fues.
1851.

ιωm

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung war zunächst für die Theologischen Jahrbücher bestimmt. Ich lasse sie besonders erscheinen, theils wegen des größeren Umfangs, welchen sie erhalten hat, theils auch deßwegen, damit sie sich um so eher an meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (Tübingen 1847) als ergänzende Zugabe anschließen kann. Aus diesem Grunde habe ich auch die durch neuere Forschungen nothwendig gewordenen nachträglichen Bemerkungen über das Evangelium Marcion's in einem Anhang beigefügt.

Die Evangelienfrage steht noch immer auf einem Punkt, auf welchem man ihr Räthsel nur durch neue Hypothesen lösen zu können glaubt. Ich verkenne den Werth der Hypothese nicht, die Evangelienkritik hat den verschiedenen, besonders seit Eichhorn aufgestellten Hypothesen sehr Vieles zu verdanken. Bei einer so schwierigen Frage, wie die über das Verhältniß der synoptischen Evangelien zu einander, kann man nur dadurch der Wahrheit näher kommen, daß man die

Digitized by Google

verschiedenen möglichen Wege versucht, jeden bis zu seinem äußersten Punkt verfolgt, und von einer bestimmten Voraussetzung aus die ganze Erscheinung zu erklären sucht. Auch bei den beiden neuesten Hypothesen über das Markusevangelium, deren Prüfung der nächste Gegenstand dieser Abhandlung ist, weiß ich es sehr zu schätzen, welche vielfache Anregung sie jedem, für welchen diese Frage ein wissenschaftliches Interesse hat, geben können, um tiefer in sie einzudringen und das Dunkel, das noch auf ihr liegt, mehr und mehr aufzuhellen. Es hat sich jedoch in mir auch durch diese neue Beschäftigung mit der Evangelienfrage nur die Ueberzeugung um so mehr befestigt, daß man, um endlich zu einem bestimmteren Resultat zu gelangen, keine neuen Hypothesen nöthig hat. Die Entstehungsgeschichte unserer synoptischen Evangelien steht in ihnen selbst, in allem demjenigen, worin sie sowohl mit einander übereinstimmen, als von einander abweichen, mit so deutlichen Buchstaben geschrieben, daß man schon in ihrem eigenen Text alle Data vor sich hat, die zur Beantwortung der Hauptfrage, so weit sie überhaupt möglich ist und eine wissenschaftliche Bedeutung hat, erforderlich sind. Man vergleiche nur die drei Evangelien, deren eigenthümlichstes Verhältniß eben darin besteht, daß keines ohne die andern verstanden werden kann, die als synoptische ihren Namen mit Recht davon haben, daß sie immer alle zusammen, auf jedem Punkt der evangelischen Geschichte, der Anschauung gegenwärtig sein

müssen, immer genauer mit einander, und suche sich von jeder Uebereinstimmung und Abweichung so viel möglich genügende Rechenschaft zu geben, indem man in der steten Wechselbeziehung des Allgemeinen und Besondern sowohl das Allgemeine aus dem Besondern abstrahirt, als auch hinwiederum das Besondere aus dem Allgemeinen zu begreifen sucht. Je mehr auf diesem Wege alle Data zur Beurtheilung des fraglichen Verhältnisses in unmittelbarer Evidenz sich herausstellen, um so weniger wird es auch bei den synoptischen Evangelien, wie bei dem Verhältniß des johanneischen zu denselben, möglich sein, dem klaren Augenschein noch lange zu widersprechen. Man kann daher jedem, der darüber in's Reine kommen will, nur sagen: Wer Augen hat zu sehen, der sehe!

Nur sehr ungern entschloß ich mich, am Schlusse meiner Untersuchung die weitern Bemerkungen beizufügen, welche mir mein Verhältniß zu Hrn. Dr. H. Ewald nothwendig zu machen schien. Da ich mich der Sache wegen auf die neuesten Schriften, welche seine Ausfälle gegen mich enthalten, einlassen mußte, so konnte ich auch das Persönliche nicht unberührt lassen, ohne mich einer Mißdeutung meines Stillschweigens auszusetzen. Es hängt jedoch auch dieses Persönliche mit der allgemeinen Frage über die wissenschaftliche Bedeutung der neuesten Ewald'schen Schriften so eng zusammen, daß es sich auch dabei nicht blos um ein rein persönliches Interesse handelt. In jedem Fall hoffe ich, nach dieser zwei-

Digitized by Google

ten Erklärung (man vergl. über die erste die Theol. Jahrb. 1849 S. 533 f.) werde, da ohnedieß über das Benehmen des Hrn. Dr. H. Ewald gegen mich bei dem sittlich denkenden Publikum kein Zweifel sein kann, von meiner Seite kein weiteres Wort nöthig sein.

Digitized by Google

Inhalt.

Digitized by Google

Anhang.

Digitized by Google

Die Stellung der Frage.

Von den drei Ansichten, welche über das Verhältniß des Markusevangeliums zu den beiden andern synoptischen Evangelien überhaupt möglich sind, ist in der neuesten Zeit diejenige die vorherrschende und ziemlich allgemein angenommene geworden, welche dasselbe in ein Abhängigkeitsverhältniß zu den beiden andern setzt. Diese Ansicht steht jedoch noch immer nicht so fest, daß nicht auch die beiden andern möglichen Auffassungen dieses Verhältnisses ihre eigenen Vertreter hätten. Auf's Neue ist nicht blos die Priorität des Markus vor Lukas von Hilgenfeld *), sondern sogar die Priorität des Markus vor Matthäus von Ewald **) behauptet worden. Beide haben ihre Behauptung in ihrer Weise so begründet und durchgeführt, daß jeder, der eine andere Ansicht über dieses Verhältniß hat, sich veranlaßt sehen muß, die Gründe seiner Ansicht einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Sollte auch das Resultat in letzter Beziehung immer wieder nur eine mehr oder minder zweifelhafte Entscheidung geben, so kann doch das fortgehende Bestreben, das immer noch so räthselhafte Verhältniß der drei synoptischen Evangelien zu einander in seinem letzten Grunde zu erforschen, nur dazu dienen, die charakteristische Eigenthümlichkeit eines jeden dieser drei Evangelien genauer kennen zu lernen.

---

*) Das Markusevangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter 1850.

**) Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. Erstes Jahrbuch 1848. Ursprung und Wesen der Evangelien Seite 113 f. Zweites Jahrbuch 1849. S. 180. f. Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt. 1850.

Digitized by Google

Gerade das Markusevangelium ist aber, wie die folgende Untersuchung zeigen wird, dazu besonders geeignet, von ihm aus einen tieferen Blick in dieses Verhältniß überhaupt zu werfen und dem Entstehungsproceß der synoptischen Evangelien von einem bestimmten Punkt aus näher zu kommen.

Vergleicht man das Markusevangelium ganz im Allgemeinen mit den beiden andern synoptischen Evangelien, so fällt als sein unterscheidender Charakter sogleich in die Augen, daß es nicht blos eine kürzere, sondern auch, wenigstens im Ganzen, einfachere, übersichtlichere, gleichmäßiger fortschreitende Darstellung der evangelischen Geschichte gibt. Diese Kürze und Einfachheit kann jedoch weder für seine Ursprünglichkeit, noch seine Abhängigkeit ein bestimmtes Urtheil voraus schon begründen. Ist man geneigt, die kürzere und einfachere Darstellung für die frühere und ursprünglichere zu halten, so kann sie ebenso gut auch das Resultat des Bestrebens sein, die schon vorhandenen Darstellungen zusammen zu fassen und in einer das Ganze übersichtlicher und gleichmäßiger ordnenden Form zu geben. Die Veranlassung zu einer solchen Darstellung liegt um so näher, je weiter die schon vorliegenden Bearbeitungen der evangelischen Geschichte auseinandergehen und jede derselben eine bestimmte schriftstellerische Richtung verfolgt. Daß auch in dieser Beziehung das Markusevangelium von den beiden andern synoptischen Evangelien sich unterscheidet, läßt sich gleichfalls nicht läugnen. So wenig es selbst die Farbe einer bestimmten Tendenz zu erkennen gibt, so sehr besteht dagegen eben darin die Eigenthümlichkeit der beiden andern, von welchen das eine ebenso sehr auf der Seite des Judenchristenthums, wie das andere auf der des paulinischen Heidenchristenthums steht. Läßt sich nun auch daraus weder für den früheren noch den späteren Ursprung des Markusevangeliums ein entscheidender Schluß ziehen, da Unbefangenheit und Tendenzlosigkeit ebenso gut ein Vorzug der erst beginnenden evangelischen Geschichtsschreibung als der Charakter einer die verschiedenen Parteiinteressen vermittelnden und neutralisirenden Dar-

Digitized by Google

stellung sein kann, so geht daraus nur die kritische Forderung hervor, das Markusevangelium um so schärfer darauf anzusehen, ob es nicht ungeachtet seiner Parteilosigkeit einzelne Züge wahrnehmen läßt, welche nur aus der Stellung seines Verfassers zwischen verschiedenen Parteirichtungen erklärt werden können. Wie auf diese Weise der vorerst nur ganz allgemein betrachtete Charakter des Markusevangeliums uns weder zu der einen noch der andern Ansicht von seinem Ursprung berechtigen kann, so darf auch das aus der Untersuchung möglicher Weise sich ergebende Resultat keinen bestimmenden Einfluß auf unser Urtheil haben. Gesetzt auch, es ergebe sich, daß das Markusevangelium in dem völligsten Abhängigkeitsverhältniß zu den beiden andern Evangelien steht, was könnte uns abhalten, auch dieses Resultat für ein wahres und richtiges zu halten? Aber es ist ja nur eine falsche Voraussetzung, wenn man meint, mit der nachgewiesenen Abhängigkeit müsse dem Markusevangelium jeder Anspruch auf einen selbstständigen schriftstellerischen Charakter abgesprochen werden. Diese Voraussetzung blickt selbst bei Hilgenfeld durch, wenn er seine Analyse der evangelischen Geschichtsdarstellung des Markus mit den Worten beginnt: „die herrschende Ansicht lasse den Markus, als einen durchaus sekundären Epitomator plan- und absichtslos nach zufälligen Eindrücken seine beiden angeblichen Vorgänger abschreiben, von der einen zu der andern Quelle überspringen, und es frage sich daher vor allem, ob wir seine Darstellung wirklich für so planlos halten dürfen, ob in seinen Abweichungen von Matthäus nicht vielmehr eine bestimmte Tendenz zu erkennen sein sollte, und in welchem Verhältniß er zu der oft gleichmäßig abweichenden Darstellung des Lukas stehe.“ Eben dieß aber, daß Markus nicht blos als ein epitomirender Ausschreiber seiner beiden Vorgänger, sondern in seiner Abhängigkeit von ihnen zugleich als ein die evangelische Geschichte nach einem selbstständigen Plan bearbeitender Schriftsteller anzusehen ist, hat ja dieselbe Ansicht, welche Hilgenfeld die herrschende nennt, schon anerkannt, und es ist dieß unstreitig eine sehr

Digitized by Google

wesentliche Modifikation der zuerst in einer zu äusserlichen und einseitigen Weise aufgestellten Ansicht *). Der richtige Gesichtspunkt wird daher von vorn herein verrückt, wenn man die Frage, um welche es sich handelt, so stellt, wie wenn man nur die Wahl hätte, entweder ein Abhängigkeitsverhältniß des Markus von den beiden andern Synoptikern gar nicht zuzugeben, oder wenn man ein solches annimmt, ihn für den planlosesten Epitomator seiner beiden Vorgänger zu halten. Sehen wir demnach, was das Allgemeine betrifft, von allen unkritischen Voraussetzungen dieser Art ab, so kann, wenn überhaupt die auf's Neue schwankende Ansicht über das fragliche Verhältniß sich bestimmter fixiren läßt, dieß vor allem nur auf dem Wege einer ebenso unbefangenen als genauen Erforschung des Einzelnen geschehen. Wir gehen dabei von dem am meisten bestrittenen Punkte, dem durch Hilgenfeld auf's Neue in Frage gestellten Verhältniß des Markus zu Lukas aus, um von da aus erst auf die weit weniger zweifelhafte Frage über das Verhältniß des Markus zu Matthäus zu kommen.

I. Die Analyse der evangelischen Geschichte des Markus.

Mark. Kap. 1.

Wie dem Verfasser des Markusevangeliums die Geburt und Kindheit Jesu so sehr ausserhalb seines geschichtlichen Gesichtskreises liegen, daß er diese Vorgeschichte mit keinem Worte berührt, und als den Anfang des Evangeliums ausdrücklich den Auftritt des Täufers bezeichnet, so geht er auch über den Täufer selbst, die Taufe Jesu und seine Versuchung, wie wenn er auch dieß noch nicht zum eigentlichen Inhalt seiner evangelischen Geschichtsdarstellung rechnete, mit summarischer Kürze hinweg, um erst da, wo Jesus selbst auf dem Schauplatz seiner öffentlichen Wirksamkeit auf-

*) Man vgl. meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 549 f.

Digitized by Google

tritt, festen Fuß zu fassen. Wie Matthäus erzählt er zuerst die Berufung der beiden Jüngerpaare, des Simon und Andreas, des Jakobus und Johannes, geht aber sodann nicht mit Matthäus zur Bergrede fort, sondern läßt, wie Lukas, Jesum vor allem in Kapernaum mit einem Lehrvortrag in der Synagoge und der Austreibung eines bösen Geistes aus einem in der Synagoge befindlichen Menschen auf eine großes Aufsehen erregende Weise auftreten. Schon hier soll nun, wie Hilgenfeld behauptet, die Abhängigkeit des Markus von Lukas klar vor Augen liegen. Je weniger man den Lukas bedürfe, um die Darstellung des Markus zu erklären, um so weniger könne man den Markus entbehren, um die Anordnung und Darstellung des Lukas zu erklären. Lukas setze nemlich einerseits die von dem Gange des Matthäus abweichende Ordnung des Markus voraus, indem er gleichmäßig mit Uebergehung der Bergpredigt das Auftreten Jesu in der Synagoge von Kapernaum schildere, gleichmäßig abweichend von Matthäus die erste Entfernung Jesu von Kapernaum erzähle, gleichmäßig endlich in dem ersten Aufenthalt in dieser Stadt die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum übergehe. Offenbar finde hier ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniß statt, und es frage sich nur noch, welche Darstellung man für die ursprüngliche zu halten habe. Andererseits weiche Lukas von Markus auch ab, und diese Abweichungen erklären sich sämmtlich daraus, daß er 4, 16—30 die von ihm so eigenthümlich erzählte Verwerfung Jesu in Nazaret voranstelle und deßhalb die Berufung der ersten Jünger zurückstelle. Lukas entferne sich aus diesem Grunde noch weiter als Markus von dem Gange des Matthäus. Die Voranstellung des Lukas habe manche Unangemessenheiten zur Folge, sie sei offenbar aus der paulinischen Tendenz des Evangelisten hervorgegangen. Nur weil ihm die Nichtanerkennung Jesu in seiner πατρὶς zugleich im weiteren Sinne die Verwerfung des Christenthums von Seiten der jüdischen Nation bedeutete, begreife man, welches Interesse er haben konnte, gerade diese Erzählung aus ihrer natürlichen Stel-

Digitized by Google

lung herauszureissen, und an die Spitze der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen. Sehr natürlich weiche er daher von Markus ab, aber nicht ebenso befriedigend lasse sich seine mit Markus gemeinsame Abweichung von Matthäus erklären. Die Motive dieser Abbiegung von Matthäus seien nur bei Markus noch durchsichtig. Er lasse in Kapernaum die Lehre Jesu zuerst in derselben Bedeutung hervortreten, welche Matthäus in der Bergrede concentrire, vgl. Mark. 1, 22. 27., und diese Uebergehung oder gewissermaßen Verlegung der Bergpredigt nach Kapernaum hänge innig mit seiner unverkennbaren Tendenz zusammen, Kapernaum, die Stadt seines Apostels Petrus, in dem vollen Glanze des Hauptschauplatzes der Wirksamkeit Jesu erscheinen zu lassen. A. a. O. S. 4—18. So durchsichtig sind die Motive dieser Abweichung nicht, wenn erst die Hypothese des petrinischen Evangeliums für sie zu Hülfe genommen werden muß. Faßt man die hier vor Augen liegenden Differenzen schärfer in's Auge, so möchte gerade der so bedeutungsvolle Anfangspunkt der drei Evangelien um so geeigneter sein, eine andere Vorstellung von dem Verhältniß des Markus zu Lukas zu begründen. Das Hauptmoment liegt bei Markus und Lukas zunächst in dem Auftreten Jesu in Kapernaum. Wenn auch bei Lukas die Scene in Nazaret vorangeht, so tritt ja Jesus hier eigentlich nur dazu auf, um von seinen nächsten Landsleuten verstoßen zu werden, und erst dadurch, daß er sich von Nazaret nach Kapernaum begibt, kommt er an den Ort, wo der Beginn seiner Thätigkeit von einem bestimmten Erfolg begleitet ist. Was aber seinem Auftreten in Kapernaum erst seine wahre Bedeutung gibt, ist nicht sowohl der von ihm gehaltene Lehrvortrag, als vielmehr die von ihm verrichtete, und zwar in der Austreibung eines Dämons bestehende, Wunderhandlung. Wenn diese Handlung an sich schon und als die erste dieser Art eine höchst bedeutungsvolle ist, wenn sie unmittelbar dazu dient, Jesum in der ganzen Erhabenheit seiner Person und in seiner die Dämonen bewältigenden Macht als den *ἅγιος τȣ̃ θεȣ̃* darzustellen, wenn die beiden Evangelisten den Ein-

Digitized by Google

druck, welchen diese Wunderhandlung Jesu, dieser erste Beweis seiner auch auf die Dämonen sich erstreckenden Macht hervorbrachte, auf ähnliche Weise schildern, wie Matthäus den Eindruck der Bergrede, so ist hieraus zu schließen, daß bei diesen Evangelisten das Auftreten Jesu in Kapernaum dieselbe Bedeutung haben sollte, wie bei Matthäus die Bergrede. Wie es bei Matthäus am Schlusse der Bergrede 7, 28. 29. heißt: *ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτȣ̃· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτȣ̀ς ὡς ἐξȣσίαν ἔχων, καὶ ȣ̓χ ὡς οἱ γραμματεῖς*, so heißt es wörtlich nur mit Weglassung des Subjects *οἱ ὄχλοι* auch bei Markus 1, 22. und bei Lukas 4, 31., nur mit dem Unterschied, daß im zweiten Satz gesetzt wird: *ὅτι ἐν ἐξȣσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτȣ̃.* Bei beiden Evangelisten bezieht sich dieß auf den von Jesu in Kapernaum gehaltenen Lehrvortrag, daß sie aber nicht blos um dieses Lehrvortrags willen an die Bergrede erinnern, sondern ihre Absicht vielmehr dahin geht, der Scene der Bergrede die Scene in Kapernaum, deren Hauptbegebenheit nicht jener Lehrvortrag, sondern die Austreibung des Dämons ist, gegenüber zu stellen, ist deutlich daraus zu sehen, daß sie das Hauptgewicht auf den Eindruck legen, welchen diese letztere Handlung Jesu hervorbrachte. Hat zuerst der Lehrvortrag die Wirkung, daß sie *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτȣ̃*, so fahren dagegen die beiden Evangelisten in ihrer Beschreibung dieser Scene nach dem Wunderact mit steigender Emphase so fort: *καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλȣν πρὸς ἀλλήλȣς λέγοντες, τίς ὁ λόγος ȣ̃τος; ὅτι ἐν ἐξȣσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι, καὶ ἐξέρχονται*, wie es bei Lukas 4, 36. und ziemlich gleichlautend bei Markus 1, 27. heißt.

Dieß wäre also die Differenz der beiden Evangelisten von Matthäus, aber auf welcher Seite haben wir nun das Motiv derselben zu suchen, auf der des Markus oder der des Lukas? Es kann nur da gefunden werden, wo es aus dem allgemeinen Charakter des einen dieser beiden Evangelien erklärt werden kann. Das Nächste, was in dieser Hinsicht in Betracht kommt, ist der Zusammenhang,

Digitized by Google

in welchem die im Lukasevangelium mit besonderer Wichtigkeit hervorgehobene Macht Jesu über die Dämonen mit dem paulinischen Universalismus steht. Soll der Boden der heidnischen Welt für das Christenthum gereinigt werden, so muß er vor allem von dem verunreinigenden Einfluß der Dämonen befreit werden. In jedem unreinen Geist, welchen Jesus austreibt, wird die Macht des Reichs der Dämonen gebrochen, jede Handlung dieser Art ist ein anschaulicher Beweis seiner über die Gesammtheit der Dämonenwelt und ebendamit auch über das von ihr beherrschte Heidenthum sich erstreckenden Macht. Es geschieht daher schon im Hinblick auf den ganzen Umfang der von der Erscheinung Jesu ausgehenden Wirkungen, wenn dem ersten vor der Macht Jesu weichenden Dämon gleichsam im Namen der sämmtlichen Dämonen das Wort in den Mund gelegt wird Luk. 4, 34.: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. Dann erst ist dieser Zweck der Erscheinung Jesu, die Vernichtung der ganzen Macht des Dämonenreichs, erreicht, wenn ihm auch in der heidnischen Welt der Boden seiner Existenz genommen ist. Mit derselben Gewißheit, mit welcher der Dämon in Jesus den ἅγιος τοῦ θεοῦ erkennt, ist er sich dieses Erfolgs seiner Wirksamkeit bewußt, er weiß es, daß mit diesem ersten Akt der Macht Jesu über die Dämonen das ganze Reich derselben principiell schon aufgehoben ist *). Wie sollte also ein Schriftsteller, welcher in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte die Bestimmung des Evangeliums für die heidnische Welt zu seinem Hauptgesichtspunkt macht, nicht auch schon hier dieß im Auge gehabt und ebendarin das Hauptmoment dieses ersten bedeutungsvollen Auftretens Jesu erkannt haben? Schon aus diesem Grunde können wir das Motiv der Abweichung von Matthäus nicht bei Markus, sondern nur bei Lukas finden, weil es sich nur aus dem Charakter seines Evangeliums erklären läßt, man beantworte sich nun aber auch die Frage: wenn der Gedanke, an

*) Man vrgl. die kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 429 f.

Digitized by Google

die Stelle der Bergrede bei Matthäus einen andern nicht minder bedeutungsvollen Akt Jesu zu setzen, und zum Anfangspunkt der öffentlichen Thätigkeit Jesu zu machen, nur bei einem solchen Schriftsteller entstehen konnte, welcher auf die Bergrede nicht dasselbe Gewicht legte, wie Matthäus, bei welchem der beiden Evangelisten ist die Entstehung dieses Gedankens eher vorauszusetzen, bei Markus oder Lukas? Doch gewiß bei demjenigen, welcher auch sonst in höherem Grade von Matthäus abzuweichen pflegt. Da es zwar nicht in der Absicht des Lukas lag, die Bergrede ganz zu übergehen, er aber erst da, wo ihm der passende Ort dazu zu sein schien, das, was er als den wesentlichen Inhalt derselben betrachtete, in seine evangelische Geschichte aufnahm, nur mit Weglassung dessen, was ihm theils als Bestätigung des Alten Testaments, theils als Antithese gegen das pharisäische Judenthum zu sehr auf der Seite des Judenchristenthums zu liegen schien, so konnte diese Rede für ihn nicht mehr die principielle Bedeutung haben, die sie bei Matthäus vorzugsweise dazu eignete, an der Spitze seines Evangeliums zu stehen. Wenn er daher auch in Uebereinstimmung mit Matthäus die Lehrthätigkeit Jesu gleich anfangs in ihrer ganzen Wichtigkeit hervorhob, so genügte ihm doch dieß für sich nicht, und er legte das Hauptgewicht auf eine, die messianische Wirksamkeit nach einer andern Seite hin darstellende Handlung Jesu. Die Dämonen müssen die über sie gebietende Macht Jesu anerkennen, und so wenig er auch jetzt schon allgemein als Messias bekannt werden wollte, ein Zeugniß davon geben, daß er der Sohn Gottes ist, Luk. 4, 41. Markus mag andere Gründe gehabt haben, der Bergrede keine Stelle in seinem Evangelium einzuräumen, wie sollte er aber ohne den Vorgang des Lukas dazu gekommen sein, sie nicht blos zu übergehen, sondern gerade das an ihre Stelle zu setzen, was sich bei Lukas an demselben Orte findet, und sich nur aus der Tendenz seines Evangeliums begreifen läßt? Kann doch Markus auch in seiner Uebereinstimmung mit Lukas sein sekundäres Verhältniß zu ihm nicht ganz verbergen. Es ist nicht zu übersehen, daß Lukas nach den

Digitized by Google

mit Matthäus gleichlautenden Worten *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτȣ̃*, so fortfährt: *ὅτι ἐν ἐξȣσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτȣ̃*, und sodann die über die Austreibung des Dämons Erstaunten sagen läßt: *τίς ὁ λόγος ȣ̃τος; ὅτι ἐν ἐξȣσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι* u. s. w., d. h. was ist das für ein Wort, das mächtig und kräftig genug ist, den unreinen Geistern zu gebieten, daß sie ausgehen, oder, wenn man nicht den *λόγος*, sondern Jesus zum Subjekt des *ἐπιτάσσειν* macht, welche Bedeutung muß der haben, der ein solches Wort sprechen kann, da er solche Macht und Gewalt hat, daß er den unreinen Geistern gebietet, auszugehen? Der *λόγος* V. 36. kann nur das von Jesus über den Dämon ausgesprochene gebietende Wort sein, V. 35.; wenn nun aber Lukas schon V. 22, wo er von seiner *διδαχὴ* spricht, den Ausdruck *λόγος* gebraucht, so will er sowohl die Lehrthätigkeit Jesu als auch seine in der Austreibung des Dämons sich äussernde Wundermacht mit demselben Ausdruck bezeichnen, und in demselben Begriff seines allwirksamen Worts zusammenfassen. Die Bedeutung des Moments wird erhöht, und der ganze Eindruck seiner Persönlichkeit großartiger angeschaut, wenn in dem Einen wie in dem Andern die Macht seines Worts sich kund gibt *). Bei Markus dagegen ist diese emphatische Stelle zu einem schwachen unklaren Nachklang geworden. Er spricht da, wo Lukas das Hauptmoment in den *λόγος* Jesu legt, nur von seiner *διδαχὴ* und meint nun das Gewicht derselben dadurch verstärken zu müssen, daß er sie eine neue nennt. Was soll nun aber dieß heißen: *τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη; ὅτι κατ᾽ ἐξȣσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει* u. s. w.?

---

*) Eben diese Kräftigkeit und Energie des Worts liegt in dem hier wiederholt zur Bezeichnung der Thätigkeit Jesu gebrauchten Wort *ἐπιτιμᾶν* V. 35. 39. 41. Es bezeichnet den Akt, durch welchen Jesus seine Wunderhandlungen vollbrachte, und doch ist das Organ dieser Thätigkeit dasselbe Wort, dessen Kräftigkeit und Energie auch in seinen Lehrvorträgen sich aussprach.

Digitized by Google

Die Erklärer wissen nicht, wie sie diese Worte nehmen sollen. De Wette sagt, die Verwunderung werde auf zweierlei Weise begründet, 1. durch die Neuheit und Gewalt seiner Lehre, 2. durch sein Teufelaustreiben. Dieß wäre zweierlei, aber warum ist es so ausgedrückt, wie wenn beides Eines und dasselbe wäre, wie wenn die neue Lehre eben darin bestände, daß er κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι u. s. w.? Wenn man auch mit de Wette ὅτι V. 27. ungrammatisch nicht von τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, sondern von τί ἐστι τοῦτο abhängig machen wollte, so würde auch dadurch nichts gewonnen, da man auch so nicht sieht, was mit der διδαχὴ hier gesagt sein soll. Ewald bemerkt *): „weil der Eindruck der neuen Lehre durch die neue Erscheinung einer solchen Heilung auf's Höchste gesteigert werde, rufen sie aus V. 27. „„was ist dieß? mit neuer Lehre befiehlt er mächtiglich auch den Teufeln und sie gehorchen ihm!““ richtig ahnend, daß zwischen der neuen Lehre und dieser neuen Lebenserscheinung ein innerer Zusammenhang sein müsse. Ohne aber διδαχῇ καινῇ zu lesen, werden die Worte schwerlich einen Sinn geben.“ Sie geben auch so nicht den gewünschten Sinn, da gerade das, was man als den hinter den Worten liegenden Sinn annehmen muß, der innere Zusammenhang der Lehre mit der Wunderthat Jesu, oder das, was Lukas treffend in dem λόγος Jesu in seiner Einheit auffaßte, völlig unklar bleibt. Man kann nur sagen, daß Markus, ungeachtet er der Sache nach dem Lukas folgte, sich in seine Anschauungsweise nicht hineinzufinden wußte, sondern an der διδαχὴ Jesu im Sinne des Matthäus hängen blieb, ohne selbst recht zu verstehen, in welcher Beziehung die καινὴ διδαχὴ zu dem ἐπιτάσσειν κατ' ἐξουσίαν u. s. w. steht. Nimmt man die Worte, wie sie allein genommen werden können: „was ist dieß für eine neue Lehre, daß der, der mit ihr auftritt, mit Macht auch den unreinen Geistern gebietet“, so liegt das Schiefe und Zusammenhangslose in diesen Worten darin, daß die διδαχὴ nicht

*) Die drei ersten Evangelien S. 195.

Digitized by Google

wie der λόγος bei Lukas zum Subjekt des Folgenden gemacht werden kann. Wie sollte also Lukas hier nur der Nachtreter des Markus sein? Daß hier nur in der Darstellung des Lukas Einheit und Zusammenhang ist, zeigt auch ein anderer bisher noch nicht beachteter Punkt der Differenz zwischen Markus und Lukas. Markus läßt dem Matthäus zufolge Jesum seine ersten Jünger schon vor seinem öffentlichen Auftreten berufen, 1, 16. f., Lukas erst nachher, 5, 1. f. Warum dieß? Hängt es nicht damit zusammen, daß Lukas Jesum vor allem in der hohen Bedeutung seiner Persönlichkeit erscheinen lassen will? Es ist ihm nur um den unmittelbaren Eindruck derselben zu thun. Darum ist Jesus, wie er hier auftritt, nicht sowohl Lehrer als Wunderthäter, Gebieter über die Dämonen. Matthäus aber und ebenso Markus, welche beide in Jesu vorzugsweise den Lehrer sahen, können sich ihn nicht ohne seine Jünger denken, er muß, sobald er auftritt, auch schon seine Jünger haben, der Lehrer und die Jünger gehören zusammen, wie ja auch Lukas unmittelbar vorher, ehe er Jesum den der Bergrede entsprechenden Lehrvortrag halten läßt, die Berufung der sämmtlichen zwölf Jünger erzählt, 6, 13. f. Ohne Jünger läßt Lukas Jesum zuerst heilen, Dämonen austreiben und das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigen. Daher sind es bei ihm οἱ ὄχλοι, welche ihn an dem einsamen Ort, in welchen er sich zurückgezogen hatte, aufsuchten, 4, 42, Markus aber läßt für diesen Zweck den Simon, und die, die mit ihm waren, ausgehen, um ihn zu dem Volk zurück zu bringen, offenbar nur deßwegen, weil er, dem Matthäus folgend, Jesu schon Jünger beigegeben hatte, die aber bei Markus selbst noch so wenig zu ihm zu gehören scheinen, daß er lieber ohne sie ist. Wie klar ist also hier, daß auch diese Differenz ihren Grund nur in der zwischen Matthäus und Lukas schwankenden, die Darstellungen beider combinirenden Methode des Markus hat. Da Lukas Jesum bisher noch ohne Jünger gelassen hat, so folgt nun, nachdem das, was Jesus in seinem rein persönlichen Fürsichsein ist, klar genug vor Augen gestellt ist, sehr natürlich die Berufung der ersten Jünger,

Digitized by Google

nur scheint es ihm im Grunde auch hier noch nicht recht ernst damit zu sein, da er den von Matthäus und Markus mit den drei andern genannten Andreas gar nicht erwähnt, den Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus nur als κοινωνὸς τῷ Σίμωνι aufführt, und ausdrücklich nur den Simon berufen werden läßt. Nur ihm gilt das ermuthigende Wort Jesu: μὴ φοβȣ, ἀπὸ τȣ νῦν ἀνθρώπȣς ἔσῃ ζωγρῶν, 5, 10. Nur aus den Schlußworten der Erzählung, daß sie ἀφέντες ἅπαντα ἠκολȣ́θησαν αὐτῷ V. 11 ist zu schließen, daß in der Berufung des Petrus auch die beiden andern mitbegriffen waren. Stände das Markusevangelium, wie neuestens wieder geltend gemacht wird, in einer so nahen Beziehung zu dem Apostel Petrus, so müßte man sich doppelt wundern, daß der Verfasser desselben gerade das, was die Berufung des Petrus in so hohem Grade auszeichnet, daß er allein unmittelbar berufen wurde, und seine Berufung von einem so staunenswerthen und bedeutungsvollen Fischzug begleitet war, mit völligem Stillschweigen übergehen konnte. Schrieb er vor Lukas, so hätte er zuerst davon wissen sollen, schrieb er nach ihm, so hätte er wenigstens alle Aufforderuug gehabt, es ihm nachzuerzählen. Da er nun aber einmal dem Matthäus in Hinsicht der Zeit der Berufung gefolgt war, so wollte er auch in Hinsicht der Art und Weise derselben sich nicht von ihm entfernen. Auch dadurch, daß Markus die Erzählung von dem Hauptmann von Kapernaum ganz überging, verräth sich sein doppeltes Abhängigkeitsverhältniß. Er hätte sie entweder nach V. 28., oder nach V. 39. einrücken können. Allein nach V. 28. schickte es sich nicht, weil Jesus damals unmittelbar aus der Synagoge in das Haus des Petrus ging, und der Hauptmann nach Matth. 8, 5. zu einer Zeit zu Jesus kam, in welcher er nicht wie hier schon in Kapernaum war, sondern erst dahin ging. Aber auch nach V. 39. war keine Stelle für sie, weil Jesus damals Kapernaum verließ und in Galiläa umherwanderte, wie Markus übereinstimmend mit Lukas 4, 43. erzählt. Dazu mochte aber auch noch die Reflexion kommen, daß eine Erzählung, welche in dem

Digitized by Google

Ausspruch Jesu, daß er solchen Glauben auch in Israel nicht gefunden habe, Matth. 8, 10., eine schon länger dauernde Wirksamkeit Jesu und Erfahrungen verschiedener Art voraussetzt, in einem Evangelium, das kaum das erste Auftreten Jesu beschrieben hat, hier noch nicht an ihrer Stelle sein konnte. So zog er es vor, die Geschichte des Hauptmanns, welcher Lukas eine spätere Stelle anweist, 7, 1. f. jedoch übereinstimmend mit Matthäus gleichfalls nach der Bergrede in der Form, wie er sie gab, 6, 20—49. (woraus zu sehen ist, wie dem die Bergrede ganz übergehenden Markus der Anknüpfungspunkt für jene Geschichte fehlte) wegzulassen, und auf die damaligen Ereignisse in Kapernaum, die nach Matth. 8, 1. f. und Luk. 5, 12. ausserhalb Kapernaum geschehene Heilung eines Aussätzigen folgen zu lassen.

Als einzelne, dem Markus eigene Züge sind in dem Abschnitt 1, 14—45 folgende besonders bemerkenswerth: V. 20 läßt er den Vater Zebedäus in dem Schiff *μετὰ τῶν μισθωτῶν* zurückbleiben. V. 29 nennt er das Haus des Petrus auch das des Andreas, und bemerkt, daß auch Jakobus und Johannes hineingegangen seien. V. 33 wird besonders hervorgehoben, daß die ganze Stadt *πρὸς τὴν θύραν* versammelt gewesen sei, wie es auch 2, 2 heißt, *τὰ πρὸς τὴν θύραν* haben die versammelte Volksmenge nicht fassen können. V. 40—45 ist ihm wieder eigen, daß Jesus aus Mitleiden (*σπλαγχνισθεὶς* V. 41.) seine Hand ausstreckt, aber sogleich nach der Heilung den Geheilten anfährt und hinaustreibt, und der Geheilte trotz des so ernstlichen Verbots, die Sache bekannt zu machen, das gerade Gegentheil davon thut. V. 45. Daß die Sage von ihm sich weiter verbreitete, sagt auch Luk. 5, 15., aber nur Markus weiß, daß der geheilte Aussätzige recht absichtlich darauf ausgegangen sei, was er von Jesus wußte, überall bekannt zu machen. Das Urtheil über die geschichtliche Wahrheit solcher Züge hängt von dem Resultat der ganzen Untersuchung ab. Sollte sich zeigen, daß Markus, je genauer man ihn mit seinen beiden Nebenmännern vergleicht, um so abhängiger und unselbstständiger

Digitized by Google

erscheint, um so weniger wird man Zügen, bei welchen oft so klar in die Augen fällt, wie sie nur auf einer aus der Erzählung selbst sich ergebenden Reflexion beruhen, und wie sich in ihnen nur eine sich gleich bleibende schriftstellerische Eigenthümlichkeit kund gibt, einen besondern Werth beilegen können.

Mark. Kap. 2, 1. f. — 3, 6.

In diesem Abschnitt, welcher nichts enthält, was nicht auch bei Matthäus sich findet, nur in anderer Ordnung, sind Markus und Lukas ganz parallel. Beide erzählen mit Auslassung der Stücke bei Matthäus 8, 18—34. die Heilung des Paralytischen (Matth. 9, 1. f.), die Berufung Levi's (welcher Matth. 9, 9. f. Matthäus genannt wird), die Frage über das Fasten (die auch bei Matth. 9, 14. f. in derselben Ordnung folgt), das Aehrenausraufen der Jünger (Matth. 12, 1. f.) und die Heilung der verdorrten Hand (Matth. 12, 9. f.). Um dem Markus die Motive dieser Abweichung von Matthäus zuzuschreiben und den Lukas darin nur dem Markus folgen zu lassen, bemerkt Hilgenfeld (a. a. O. S. 19): „Müsse man schon bei Matthäus eine fortgesetzte Opposition der Pharisäer gegen Jesum erkennen, welche zuerst bei der Heilung des Paralytischen hervorgetreten war, und sich nun in dem Anstoß über das Zusammenessen mit Zöllnern und Sündern, wie in der Fastenfrage äußere, so bringe Markus auch hier die γραμματεῖς zu den Pharisäern hinzu 2, 16., und lasse diese nebst den Johannisjüngern die Fastenfrage thun. Wenn nun Markus gerade hier mit Uebergehung des bei Matthäus zunächst Folgenden Erzählungen anschließe, welche Matthäus erst später (12, 1—14) mittheile, so zeige sich hierin deutlich das Bestreben des Evangelisten, im Gegensatz zu der bereitwilligen Aufnahme und Anerkennung, die er im vorigen Abschnitt geschildert habe, die Opposition gegen ihn hervortreten zu lassen. Die vermeintlichen Sabbathsverletzungen, welche er hier folgen lasse, geben ja den Pha-

Digitized by Google

risäern Anstoß und steigern ihre Feindseligkeit auf die höchste Spitze, indem nun bei der dritten Anwesenheit Jesu in derselben Stadt, deren Bevölkerung ihn so bereitwillig aufgenommen hatte, die Pharisäer im Einverständniß mit der Partei der herrschenden Staatsgewalt den Plan fassen, Jesum zu verderben.« Da jedoch Markus und Lukas hier ganz Hand in Hand gehen, warum soll die gemeinsame Abbiegung von dem Gange des Matthäus nur aus dem sachlichen Interesse des Markus sich uns so schön erklären? Auch kann man nicht sagen, daß die genauen Ortsbestimmungen und Zurückbeziehungen des Markus ihm hier einen besondern Vorzug geben. Er läßt 2, 1. Jesum nach Verfluß einiger Tage nach Kapernaum zurückkommen, während Lukas 5, 15. f. die Lokalität unbestimmt läßt, und nur bei der unmittelbar vorangehenden Erzählung V. 12. bemerkt, Jesus sei in einer der Städte gewesen. Ist denn aber so passend, daß Jesus Mark. 2, 1. schon wieder nach Kapernaum zurückkehrt, wenn doch Mark. 1, 38. f. und Luk. 4, 43. ihn den Vorsatz aussprechen lassen, weil er dazu gesendet sei, sich auch in die übrigen Städte zu begeben, und das Evangelium vom Reiche Gottes zu verkündigen? Markus steigert sogar noch den Ausdruck des Lukas, indem er von Jesu sagt, *ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν, εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν*? Warum ist er also, während in die Zwischenzeit nur die Heilung des Aussätzigen fällt, schon wieder in Kapernaum, da er doch in ganz Galiläa umherreisen wollte? Es ist daher absichtlich, daß Luk. 5, 1. f. — 6, 11. nie Kapernaum nennt, und wenn somit er den für die hier beschriebene Wirksamkeit Jesu voraus aufgestellten Gesichtspunkt richtig festhält, so kann das Gegentheil bei Markus nur auf die Rechnung seines secundären Verhältnisses gebracht werden. Daß, wie Hilgenfeld sagt (a. a. O. S. 120), die Spitze, in welche die Reihe dieser Erzählungen bei Markus so natürlich auslaufe, die bestimmte Absicht der Pharisäer, Jesum in Verbindung mit der herrschenden Regierungspartei umzubringen, bei Lukas in der Weise abgestumpft sei, daß sie, wie es 6,

11. heiße, nur von Unverstand erfüllt wurden, und sich beredeten, was sie Jesu thun sollten, ist gleichfalls nur eine zu Gunsten des Markus gemachte Bemerkung. Gerade Lukas bezeichnet ja mit dem Ausdruck *ἐπλήσθησαν ἀνοίας* V. 11. den höchsten Grad der Erbitterung, wenn er aber gleichwohl nicht, wie Markus, schon jetzt Pharisäer und Herodianer eine förmliche Berathung halten, sondern nur jene über die gegen Jesum zu ergreifenden Maaßregeln sich besprechen läßt, so muß dieß für jene noch so frühe Zeit, in welcher die Thätigkeit Jesu kaum erst begonnen hatte und die Feindschaft der Pharisäer auch erst hervorgetreten war, sogar für das Angemessene gehalten werden. Des Markus *καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι, εὐθέως μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβȣ́λιον ἐποίȣν κατ᾽ αὐτȣ̃, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσι*, 3, 6. sieht gar zu sehr einer rasch zugreifenden Anticipirung eines noch in weiter Ferne liegenden Erfolgs gleich. Aus demselben Grunde können die Herodianer hier gerade nichts für Markus beweisen, und es ist mit Recht zu vermuthen, daß, wenn sie Lukas bei Markus als seinem Vorgänger vorgefunden hätte, und in diesem Falle auch die geschichtliche Wahrheit ihrer Erwähnung nicht hätte bezweifeln können, sie auch bei ihm nicht fehlen würden. Hat man einmal solche Zwecke, wie hier die Pharisäer gehabt sollen, so ist es sehr natürlich, daß man sie mit Hülfe der Regierung und der Regierungspartei auszuführen sucht, aber eben aus diesem Grunde gehören auch die Herodianer in die Kategorie der dem Markus eigenen Zusätze, von welchen man vorerst nicht wissen kann, ob sie eine wahre Bereicherung der evangelischen Geschichte sind, oder nur eine eigene Zugabe des Evangelisten. Weitere Züge dieser Art sind in diesem Abschnitt, daß der Paralytische von vier getragen wurde, 2, 3. die stärkere Betonung des Wissens Jesu V. 8. durch die Zusätze *εὐθέως* und *τῷ πνεύματι αὐτȣ̃*, die Zeitangabe in Betreff Davids, V. 26. und der Spruch, V. 27. daß der Sabbath um der Menschen willen sei, nicht der Mensch um des Sabbaths willen.

Digitized by Google

Mark. Kap. 3, 7 — 4, 35.

Hilgenfeld ist bei diesem Abschnitt besonders mit seinen Vorgängern unzufrieden. Zeige sich schon in den Urtheilen über die innere Unangemessenheit der Darstellung des Markus eine große Parteilichkeit, so gebe es vollends nichts Gezwungeneres, nichts Partheiischeres, nichts innerlich Unhaltbareres, als die Art, wie man den Bericht des Markus gerade hier aus bloßer Abhängigkeit von seinen beiden Gefährten habe erklären wollen. Um diese Fehler zu berichtigen, erinnert Hilgenfeld an den zwischen den beiden ersten Abschnitten bemerkbaren Contrast von Licht und Schatten. Nachdem die Schattenseite der Geschichte Jesu 3, 6. in dem bestimmten Plan, ihn umzubringen, schon eine gewisse Spitze erreicht habe, so sei es ganz natürlich, daß Markus jetzt wieder auf einen Augenblick ihre Lichtseite hervortreten lasse. Wie er dieß passender thun könnte, als dadurch, daß er hier die Bergpredigt, oder wenn wir das Evangelium in seiner ursprünglichen Composition haben sollten, wenigstens ihre Veranlassung, den Zulauf des Volks aus fernen Gegenden zu Jesu und die Ernennung des Apostelcollegiums einschaltet? Je mehr die Opposition einen festern Character annehme, und sich gleichsam consolidire, desto nothwendiger sei es gerade jetzt für Jesus, seiner Jüngerschaft eine feste Constitution zu geben. Aber sogleich nach diesem Act trete auch wieder die Opposition gegen ihn in höherer Potenz hervor, indem nun Schriftgelehrte aus Jerusalem zu der Schmähung eines Bündnisses mit Beelzebul fortschreiten. Daß Markus vor dieser Erzählung, die er aus Matth. 12, 22. f. nehme, diese Einschaltung mache, zeige deutlich seine malerische Tendenz, Licht und Schatten in seiner Darstellung künstlerisch zu gruppiren, die Glanzpunkte in der Wirksamkeit Jesu durch den Abstich seiner Verwerfung möglichst zu heben. Unter denselben Gesichtspunkt müssen wir auch die Ankunft der Verwandten stellen, die nur milder dieselbe Beschuldigung aussprechen. Je motivirter, in sich zusammenstim-

Digitized by Google

mender somit der Zusammenhang bei Markus sei, je mehr sich seine Anordnung aus der bloßen, aber nicht unselbstständigen Abhängigkeit von Matthäus erkläre, desto beachtenswerther sei es, daß Lukas diesen schönen Zusammenhang ganz zerrissen habe. Es spreche alles für die höhere Ursprünglichkeit des Markus, welcher nicht blos der ursprünglichen Anordnung des Matthäus noch weit treuer bleibe, sondern auch in seiner Abweichung eine unverkennbare Planmäßigkeit beurkunde. A. a. O. S. 21—33. Diese Planmäßigkeit soll in der auf den Contrast berechneten Anordnung bestehen. Wie kann es aber vorzugsweise nur das ästhetische Interesse sein, das einen Evangelisten bei seiner Darstellung leitete? Nur also um einen Gegensatz gegen die schon so weit fortgeschrittene Opposition der Pharisäer gegen Jesus zu haben, sollte er hier gerade die Berufung und Constituirung des Apostelcollegiums einrücken? Welche andere Stelle hätte er ihr denn geben können, wenn er sie nicht unerwähnt lassen wollte? Es muß daher vor allem ein historisches Interesse gewesen sein, das ihn bestimmte, dieser Begebenheit gerade hier ihre Stelle zu geben. Wie verhält er sich nun aber in dieser Beziehung zu den beiden andern Evangelisten? Je größer die Bedeutung ist, welche die Berufung der sämmtlichen zwölf Apostel für die evangelische Geschichte hat, um so mehr muß auffallen, daß Matthäus sie nicht besonders hervorhebt. Denn 10, 1. f. setzt er sie schon voraus, indem er nun blos aus Veranlassung der Aussendung der Apostel nachträgt, daß es zwölf gewesen seien, und welche Namen sie gehabt haben. Es läßt sich dieß wohl nur aus der Stellung erklären, welche die Bergrede in diesem Evangelium hat. Der Sache nach gehört beides sehr eng zusammen, die Constituirung des Apostelkreises und die Bergrede. Ist die letztere das Programm der βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃, zu deren Gründung Jesus gekommen war, so sind die Apostel die Organe, durch welche ihre Idee realisirt werden sollte. Ausdrücklich bemerkt daher auch Matth. 5, 1., obgleich er zuvor nur vier Apostel namhaft machte, Jesus habe die Bergrede in

Digitized by Google

der nächsten Umgebung seiner Jünger gehalten. Da nun Matthäus die Bergrede sosehr voranstellte, daß er nur die Berufung der vier ersten Jünger, nicht aber die der übrigen vor ihr erwähnen konnte, so hatte er nach der Bergrede keine besondere Veranlassung mehr, den Act, durch welchen die Zwölfzahl der Apostel voll geworden war, besonders zu fixiren, und spricht daher nur gelegentlich davon. Lukas, welcher der Bergrede eine spätere Stelle anwies, läßt ihr, offenbar nach der Ansicht, daß beides wesentlich zusammengehört, die Auswahl der zwölf zu Aposteln ernannten Jünger unmittelbar vorangehen, und stellt überhaupt diese ganze Scene so dar, daß man deutlich sieht, welche Epoche machende Bedeutung sie in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte haben soll. Jesus ist von einer Schaar seiner Jünger und einer großen Volksmenge umgeben, welche aus ganz Judäa und Jerusalem und von der Meeresküste von Tyrus und Sidon gekommen war, ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden, und die ihm inwohnende wundervolle Heilkraft strömte in reicher Fülle von ihm aus, 6, 17. f. Auch Markus hebt hierin ganz übereinstimmend mit Lukas diesen Moment auf dieselbe Weise hervor, 3, 7—12.; nur spricht er blos von der Ernennung der zwölf Apostel, ohne irgend eine Erwähnung der Bergrede. Wie soll nun dieß seiner Darstellung, der des Lukas gegenüber, einen besondern Anspruch auf Ursprünglichkeit geben? Dieß kann Hilgenfeld selbst nicht behaupten, er vermißt vielmehr selbst die Bergrede bei Markus, und läßt daher den Zweifel fallen, ob wir das Evangelium in seiner ursprünglichen Composition haben. Ist nun aber zu dieser Annahme nicht der geringste Grund vorhanden, so beruht in der That das Lob, das der Darstellung des Markus in Hinsicht ihrer ästhetischen Zweckmäßigkeit ertheilt wird, auf einem sehr unhaltbaren Grunde. Je sachgemäßer bei Lukas die auch bei Matthäus durchblickende Verbindung der Apostelwahl und der Bergrede ist, um so weniger kann hier dem Markus irgend ein Vorzug vor Lukas gegeben werden. Läßt man ihn nun auch

Digitized by Google

nicht »vor der Bergrede bei den beiden Evangelisten sosehr zurückprallen, daß er plan- und besinnungslos von der einen zu der andern Quelle taumelte und zufällig diesen oder jenen Abschnitt aufgriff«, so bleibt doch so viel gewiß, daß, welchen Grund er auch dazu gehabt haben mag, nur die von Anfang an von ihm beabsichtigte Uebergehung der Bergrede seine Anordnung in diesem Theile seines Evangeliums erklären läßt. Je tiefer die Auslassung der Bergrede in die Composition seines Evangeliums eingreift, und je grundsätzlicher sie daher erscheint, desto mehr spricht dieß, nicht für die Ursprünglichkeit, sondern nur die Eigenthümlichkeit seines Standpunkts, die ihm ungeachtet seiner Abhängigkeit nicht abgesprochen werden kann. Da er nun einmal der Bergrede keine Stelle in seinem Evangelium gönnen wollte, so kann er nur im Zusammenhang damit die bei Matthäus und Lukas in der nächsten Verbindung mit der Bergrede stehende Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum übergangen haben. Innere Gründe hatte er dazu nicht, aber es muß ja auch nicht alles aus inneren Gründen geschehen. Wie Lukas, ungeachtet er der Bergrede eine andere Stelle gab, doch auch auf sie die Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum folgen ließ, wie Matthäus, so konnte Markus in demselben Gedankenzusammenhang, weil er das Eine nicht that, auch das Andere nicht thun. Was sollte er nun aber zum nächsten Gegenstand seiner Erzählung machen? Am meisten muß es befremden, daß er aus dem von ihm bisher benützten Abschnitt des Matthäusevangeliums K. 8. und 9. die Stücke hier nicht einrückte, die er nachher doch noch aufnahm. Vgl. Matth. 8, 23—34. 9, 18—26. mit Mark. 4, 35—41. 5, 1—43. Und wenn er sie hier in derselben Ordnung aufnahm, in welcher wir sie auch bei Lukas finden, 8, 22—56., wie nahe liegt der Gedanke, der Vorgang des Lukas sei es gewesen, der ihn bestimmte, sie nicht schon da aufzunehmen, wo er sie zunächst bei Matthäus vorfand? Wenn er nun aber aus Matthäus K. 8. und 9. hier noch nichts Weiteres aufnehmen wollte, so stieß er bei demselben Evangelisten

Digitized by Google

K. 10. auf die Aussendung der Jünger und die aus dieser Veranlassung gehaltene Rede Jesu. Daß er dieß überging, ist sehr natürlich, da es zu sehr gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit gewesen wäre, Jesus habe die kaum gewählten Jünger schon damals unmittelbar darauf in ihrem apostolischen Beruf ausgesandt. Folgte er daher seinem Vorgänger Matthäus weiter, so wäre der nächste Gegenstand für seine Darstellung die Frage des Täufers und die Antwort Jesu mit der auf den Täufer sich beziehenden Rede gewesen. Daß er auch darüber hinwegging und überhaupt seit der kurzen Nachricht über die Gefangennehmung des Täufers 1, 14. mit Ausnahme der Stelle, 6, 14—29. in welcher er die nicht erst damals geschehene Hinrichtung des Täufers gelegentlich und nachträglich berichtet, aus der Geschichte des Täufers nichts mehr erwähnt, gehört gleichfalls unter die Fragen, die wir uns nicht zu beantworten im Stande sind. Aus welchem Grunde er aber auch die Frage des Täufers und das mit ihr Zusammenhängende unerwähnt gelassen haben mag, die Reihe der Erzählungen bei Matthäus führte ihn so, da er die beiden Stücke 12, 1—14. schon eingerückt und auch 15—21. schon berücksichtigt hatte, auf V. 22. f. Erst die gegen Jesus erhobene Beschuldigung also, daß er den Beelzebul habe und durch den Obersten der Teufel die Teufel austreibe, schien ihm hier auf dem Punkt, wo mit der Wahl der Apostel eine neue Periode der Thätigkeit Jesu beginnt, bedeutend genug, um hier ihre Stelle zu finden. Sie erhält hier eine neue Bedeutung dadurch, daß eine Begebenheit, die bei Matthäus zwar auch in demselben Zusammenhang erzählt wird, aber doch nur äußerlich mit ihr zusammengehört, der Besuch der Mutter Jesu und seiner Brüder, mit dem Hauptfactum selbst in enge Verbindung gesetzt ist. Wie Markus schon dadurch über Matthäus hinausgeht, daß er die Pharisäer Jesum nicht blos beschuldigen läßt, er treibe durch Beelzebul die Teufel aus, sondern sei auch selbst von Beelzebul besessen, so erscheinen nun hier sogar die nächsten Verwandten Jesu, seine Mutter und

Digitized by Google

seine Brüder als Verbündete der Pharisäer. Denn nur dazu sind sie gekommen, um ihn mit Gewalt festzunehmen, weil sie von ihm sagten, daß er außer sich sei. Daß sie, wie Ewald meint *), sich blos in der Absicht auf den Weg gemacht haben, um voll liebreicher Besorgniß ihn an sich zu nehmen und ihm zu helfen, ist offenbar unrichtig, nicht blos nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle 3, 20. f., sondern auch nach 6, 4., wo Markus zu dem Ausspruch Jesu: *ὅτι οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ*, nicht blos, wie Matthäus, hinzusetzt, *καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*, sondern mit deutlicher Zurückbeziehung auf 3, 20.: *καὶ ἐν τοῖς συγγενέσι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*, so daß demnach die *ἀπιστία*, wegen welcher Jesus in seiner *πατρὶς* nichts ausrichten konnte, sich ausdrücklich auch auf seine eigenen Verwandten bezieht. Daß er bei diesem ihm eigenen Zuge nur einer die geschichtliche Wahrheit treuer bewahrenden Ueberlieferung gefolgt sei, läßt sich aus dem Grunde nicht annehmen, weil er durch das aus seiner Darstellung deutlich hervorblickende Interesse, dieser Scene dadurch eine höhere Bedeutung zu geben, zu dieser Combination bestimmt worden zu sein scheint. So weit war es also in der Opposition gegen ihn gekommen, daß selbst seine nächsten Verwandten in ihm nicht blos einen Schwärmer, sondern einen dämonisch Besessenen sahen. Um so größere Berechtigung hatte er daher auch nach solchen Erfahrungen in seinem eigenen Hause, sich von solchen Verwandten hinwegzuwenden und dem Begriff der Verwandtschaft eine ganz andere Bedeutung zu geben. Schon dadurch ist demnach die Einrückung dieser Scene gerade an dieser Stelle seiner evangelischen Geschichte hinlänglich motivirt, es lassen sich aber auch noch zwei andere Momente anführen, die dazu mitwirkten. Wenn Markus schon in der Rede Jesu an seine Jünger Matth. 10, 25. den Ausspruch Jesu las: *εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ*, während Matthäus das

*) Die drei ersten Evangelien S. 224.

Factische, worauf sich der Ausspruch bezieht, erst nachher K. 12. erzählt, so konnte er daraus mit Recht schließen, daß diese Begebenheit in eine frühere Zeit der Thätigkeit Jesu gehöre, und daher ihre Erwähnung nicht weiter verschoben werden dürfe. In derselben nahen Beziehung zu den Jüngern, die ihr Jesus in seinem Ausspruch Matth. 10, 25. gibt, erscheint sie so auch an dieser Stelle, wenn die Jünger so kurze Zeit nach ihrer Apostelwahl ihren Meister von seinen Feinden so behandelt sahen. Noch deutlicher aber läßt uns der Evangelist selbst 3, 23. durch die Worte: *ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς* in das ihn in diesem Abschnitt leitende Motiv seiner Darstellung hineinsehen. Als Lehrer hatte Markus, da er zur Aufnahme der Bergrede sich nicht entschließen konnte, Jesum bisher noch nicht geschildert. Nachdem einmal die Apostel gewählt waren, konnte er diese Seite der Wirksamkeit Jesu nicht länger unbeachtet lassen. Es kann daher nur aus seiner Absicht, auch darauf nunmehr seine Aufmerksamkeit zu richten und einen Ersatz für die für sein Evangelium nicht existirende Bergrede zu geben, erklärt werden, daß er schon 4, 1. f. eine Reihe von Parabeln einrückt. Zur Darstellung seiner Lehre geht er auf diese Parabeln über, 4, 2.: *καὶ ἐδίδασκεν αὐτὲς ἐν παραβολαῖς πολλὰ* (vgl. Matth. 13, 3.) *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτȣ.* Ja, wenn das so räthselhafte völlige Fehlen der Bergrede bei Markus sich irgendwie erklären läßt, so möchte der Schlüssel dazu eben in diesen Parabeln liegen. Wenn es bei Matth. 13, 34. heißt: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησȣ̃ς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς ȣ̓κ ἐλάλει αὐτοῖς,* so kann man es von seiner damaligen Lehrweise verstehen, obgleich der zweite Satz ganz allgemein lautet und die V. 35. angeführte Prophetenstelle die parabolische Lehrweise als die eigentlich messianische zu bezeichnen scheint. Vergleicht man nun aber damit die parallele Stelle bei Mark. 4, 33. *καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκȣ́ειν· χωρὶς δὲ παραβολῆς ȣ̓κ ἐλάλει αὐτοῖς· κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτȣ̃ ἔλυε πάντα,* so ist es

Digitized by Google

nicht wohl möglich, auch diese Worte in demselben einschränkenden Sinn, wie bei Matthäus, zu nehmen. Markus führt ja jene Parabeln nur beispielsweise an, als Beleg für die Lehrweise Jesu überhaupt, und motivirt die parabolische Lehrweise durch die Rücksicht auf die Fassungskraft des Volks. Wie nun, wenn darin der Grund seiner Zurückstellung der Bergrede lag, daß er die Form, in welcher er sie namentlich bei Matthäus fand, vielleicht nicht einmal für historisch hielt, jedenfalls nicht für die Lehrform, deren sich Jesus vorzugsweise bediente? Was nun aber den innern Zusammenhang der Parabeln 4, 1. f. mit dem Vorhergehenden betrifft, so hat ihn Markus selbst 3, 23. durch die Worte: ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς angegeben. Es gehört schon der parabolischen Lehrweise an, wenn Jesus, um den Satz zu widerlegen, daß der Satan den Satan austreibe, von einem Königreich, einem Hause sprach, das, sobald es in sich selbst getheilt ist, unmöglich bestehen könne. Auch in dieser Hinsicht schien ihm die Erzählung 3, 20. f. ganz geeignet, den Uebergang auf den folgenden der Lehre Jesu gewidmeten Abschnitt zu machen, und wenn er mit jener Erzählung die andere von der Ankunft der Mutter Jesu und seiner Brüder combinirte, und so den Abschnitt 3, 20—35. mit dem bedeutungsvollen Ausspruch Jesu schließen konnte: „wer den Willen Gottes thut, ist mein Bruder, meine Schwester und Mutter", so ist auch dadurch voraus schon ausgesprochen, was der Hauptgedanke der folgenden Parabel ist, daß die wahren Jünger nur die sind, welche das Wort hören, annehmen und reichliche Frucht tragen. Nach derselben Gedankenverbindung hat die Erzählung von dem Besuch der Mutter und der Brüder Jesu auch bei den beiden andern Evangelisten ihre Stelle, bei Lukas 8, 19—21 unmittelbar nach der Parabel vom Sämann und bei Matthäus ebenso 12, 46—50. vor derselben und dem Parabelnabschnitt K. 13. Läßt sich nun aber bei dem vorliegenden Abschnitt ganz besonders die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit des Markus nicht verkennen, so wird doch dadurch das secundäre Verhältniß, in welchem er sonst zu

Digitized by Google

zu den beiden andern Evangelisten erscheint, auf keine Weise aufgehoben, und es weist uns namentlich bei Lukas nichts auf eine Abhängigkeit seiner Darstellung von der des Markus hin.

Eine besondere Erwägung verdient hier noch das Verhältniß, in welchem der Abschnitt 4, 21—32 zu dem entsprechenden bei Luk. 8, 16—18 steht. Diese drei Verse stehen bei Lukas nicht so zusammenhangslos, wie man meint, sondern sie haben ihre bestimmte Beziehung auf die Jünger. Die Jünger sollen recht hören, damit sie Andern ihr Licht leuchten lassen können, denn das Evangelium sei einmal dazu bestimmt, offenbar zu werden. Vom Standpunkt des Lukasevangeliums aus erhalten diese Verse, wenn wir sie mit der parallelen Stelle der Bergrede bei Matthäus vergleichen, den bestimmteren Sinn: Hiemit habe ich euch den Sinn der Parabel erklärt, da ihr als die Wissenden, die ihr sein sollt, die Geheimnisse des göttlichen Reichs verstehen müßt, wenn ihr aber dem Zweck, welchen ich bei eurer Erwählung gehabt hatte, in euch ein für Andere leuchtendes Licht anzuzünden, weil ja das Evangelium nicht verborgen bleiben kann, sondern offenbar werden muß, nicht besser entsprechet als bisher, so ist zwischen euch und denen, welchen es an der rechten Empfänglichkeit für die Geheimnisse des göttlichen Reichs fehlt, kein großer Unterschied, und ihr seid ungeachtet der Meinung, die ihr als von mir berufene Apostel von euch selbst haben möget, doch nicht meine wahren Apostel *). Welchen ganz andern Sinn haben aber dieselben Verse bei Markus? Den Schlüssel zur richtigen Auffassung des ganzen Abschnitts von V. 10. an und besonders von V. 21. f. geben die beiden Verse 33. und 34., aus welchen wir sehen, für welchen Zweck Markus die voranstehenden Parabeln hier gegeben hat. Er will durch sie das Doppelte zeigen, 1. wie Jesus ausschließlich nur in Parabeln gelehrt, und 2. wie er den Sinn der Parabeln den Jüngern erklärt habe, und vorzugsweise auf

*) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 406 f.

das Letztere bezieht sich der ganze Abschnitt V. 10—32. Wenn nun Markus nach der Hauptparabel vom Sämann V. 20. so fortfährt: „kommt etwa die Leuchte, damit sie unter den Scheffel gesetzt werde, oder unter das Bett, nicht damit sie auf den Leuchter gesetzt werde?“ so will er hiemit ein Beispiel davon geben, wie auch solche gnomenartige Aussprüche Jesu zu den παραβολαὶ, der parabolischen Lehrweise Jesu gehören, und was V. 22. unmittelbar darauf folgt, soll ebenso beispielsweise zeigen, wie Jesus den Jüngern ἐπέλυε πάντα. Denn was sind die Worte: „ist doch nichts verborgen, außer es wird offenbar, noch war ein Geheimes, wenn nicht damit es an's Offene käme“, wenn wir sie mit den unmittelbar vorangehenden zusammenhalten, anders als die Erklärung derselben? Es ist in klaren bestimmten Worten ausgesprochen, was zuvor bildlich, parabolisch ausgedrückt worden ist. Man gebe sich, heißt es V. 22. weiter, nur recht Mühe, das, was auf diese Weise gesagt wird, zu verstehen. Und um sie eben dazu aufzufordern, sagte er: „sehet zu, was ihr höret“ (was man eigentlich auch als den directen Ausdruck für das gleichfalls bildliche εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκέειν, ἀκεέτω, nehmen könnte). „Mit welchem Maaße ihr messet, wird man euch messen und zulegen. Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, dem wird auch was er hat, genommen werden“. Dieß ist eben der Sinn der parabolischen sprüchwörtlichen Redensart V. 24. und V. 25. verhält sich daher zu V. 24. wie V. 22. zu V. 21. Je empfänglicher einer ist, je mehr er in sich selbst ein Maaß, die Fähigkeit und das Bestreben hat, das, was ihm dargeboten wird, in sich aufzunehmen und zu fassen, um so tiefer wird er in den Sinn des ihm Dargebotenen eindringen, und einen steten Zuwachs an Erkenntniß gewinnen, weil er also hat, wird ihm gegeben werden, wer aber nicht hat, wem die Fähigkeit fehlt, das ihm Dargebotene zu verstehen und sich anzueignen, für den geht nicht nur dasselbe verloren, sondern er verliert auch immer mehr die Empfänglichkeit dafür, je gleichgültiger er dagegen ist.

Digitized by Google

Wie sich so in diesen Aussprüchen der eigentliche Ausdruck an den uneigentlichen zur Erklärung anschließt, um dadurch einen deutlichen Begriff der parabolischen Lehrweise zu geben, so ist es auch bei den beiden folgenden kurzen Gleichnissen nicht sowohl um den Inhalt, als die Form, in welche er eingekleidet ist, zu thun. Daher ist es ganz unrichtig, zu meinen, Jesus setze V. 26. seine parabolischen Vorträge an das Volk fort, weßwegen ἔλεγεν V. 26. ohne αὐτοῖς stehe, und das obige ὅτε δὲ ἐγένετο καταμόνας deßwegen widersinnig finden zu wollen, weil es die falsche Vorstellung erwecke, Jesus trage die beiden letzten Parabeln nur den Jüngern vor (wie Meyer zu dieser Stelle und de Wette in der Einl. S. 169. bemerken). Allerdings trägt er diese beiden Parabeln nur den Jüngern vor und ebendeßwegen steht auch der Hauptbegriff, welcher durch die Parabel dargestellt werden soll, sogleich voran: ὅτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τῦ θεῦ, ὡς ἐὰν u. s. w. τίνι ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ; V. 30., wie auch Matth. 13, 44. f. die drei gleichfalls nur vor den Jüngern vorgetragenen kurzen Gleichnisse (vgl. 36.) mit den Worten beginnen: πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν ὐρανῶν, u. s. w. Man muß daher V. 26. so nehmen: wenn ich euch sage: es wirft ein Mensch Samen auf die Erde, und schläft und wacht bei Nacht und Tag u. s. w., so ist es der Begriff des Gottesreichs, an welchen ihr dabei zu denken habt. Ebenso V. 30.: ist es nicht auch der Begriff des Gottesreichs, von welchem ich rede, eine bildliche, parabolische Darstellung desselben, wenn ich sage, es ist wie ein Senfkorn u. s. w.? Die kleinen Parabeln sollen recht klar machen, wie sich in ihnen alles auf einen und denselben Hauptbegriff bezieht und nur die bildliche Darstellung desselben ist. Es ist beachtenswerth, wie consequent Markus bei dem ganzen Abschnitt V. 30—32 den Gesichtspunkt festhält, zuerst an der Erklärung der Parabel vom Sämann, sodann an den sprüchwörtlichen Redensarten, und endlich noch an den kleinen Parabeln, in welchen Bild und Sache leicht und einfach auseinandergehalten werden können, den Cha-

Digitized by Google

rakter der parabolischen Lehrweise darzulegen, wie er wesentlich darin besteht, das abstract und eigentlich Gesagte in einen concreten bildlichen Ausdruck umzusetzen. Wenn nun aber dieß der wesentliche Unterschied des Abschnitts bei Markus von dem bei Lukas ist, woher kommt es, daß gleichwohl die drei Verse V. 21. 22. 25. beinahe ebenso lauten wie bei Lukas? Bei Lukas stehen sie ihres Inhalts wegen, weil der Zusammenhang gerade diesen Sinn erfordert, bei Markus blos beispielsweise, somit nur zufällig, und man sieht deutlich, wie sie Markus für seinen Zweck erst zurechtgemacht hat, denn V. 24. welcher weder bei Lukas noch bei Matthäus in diesem Zusammenhang steht, ist nur deßwegen hineingesetzt, um für das, was V. 25. eigentlich gesagt wird, den entsprechenden uneigentlichen parabolischen Ausdruck zu haben. Dieß geschieht aber auf eine etwas gezwungene Weise, da ohne die beigesetzte Erklärung niemand leicht diesen Sinn in der sprüchwörtlichen Redensart finden wird, in welcher noch überdieß der zweite Theil des Spruchs V. 25. gar nicht ausgedrückt ist.

Wenn man die Erklärungen der drei Synoptiker über die parabolische Lehrweise Jesu vergleicht, so fällt bei Markus auch dieß auf, daß er am stärksten als Zweck derselben hervorhebt, den Sinn der Lehre Jesu vom Reiche Gottes vor dem Volke verborgen zu halten. Anders kann schon Matthäus nicht verstanden werden, wenn Jesus 10, 13. sagt: deßwegen, weil nemlich den Andern außer den Jüngern nicht gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen, rede ich zu jenen, zu dem Volke, in Parabeln, denn sehend sehen sie nicht, und hörend hören sie nicht, noch verstehen sie u. s. w. Noch bestimmter sagt Jesus bei Lukas 8, 10.: zu den Uebrigen rede ich in Parabeln, damit (ἵνα) sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen. Dasselbe ἵνα finden wir auch bei Markus, aber mit verstärktem Nachdruck 4, 11.: jenen aber, die draußen sind (außerhalb des engern und weitern Jüngerkreises) V. 10. kommt alles, was von den Geheimnissen des Reiches Gottes vorgetragen wird, nur in Parabeln zu,

Digitized by Google

damit sie sehend sehen und nicht einsehen, und hörend hören und nicht verstehen, damit sie nicht sich bekehren und ihnen ihre Sünden vergeben werden. Recht absichtlich also, damit das Volk in seinem Unglauben und in seiner Sündenschuld bleibe, lehrt Jesus vor dem Volk nur in Parabeln, und wie wenn es zu gar keiner Theilnahme an der Lehre Jesu berechtigt und bestimmt wäre, wird es mit dem Ausdruck *οἱ ἔξω* bezeichnet, welcher in diesem Zusammenhang keinen andern als einen ausschließenden Sinn haben kann. Es ist dieß eine noch zu wenig beachtete Frage. Wie kann Jesus bei seinen Parabeln den einstimmig von den Synoptikern angegebenen Zweck gehabt haben? Parabeln dienen doch sonst dazu, die Wahrheit, die sie bildlich versinnlichen, faßlicher darzustellen. Seine Parabeln aber soll Jesus nur dazu gebraucht haben, um die Wahrheit seiner Lehre vor dem Volk zu verhüllen, damit es sie nicht verstehe und nicht durch sie bekehrt werde! Wie läßt sich dieß denken? Was die Erklärer hierüber bemerken, ist sehr unbefriedigend. Mit Meyer zu Mark. 4, 12. an die Idee der göttlichen Nemesis, das richterliche Gottesverhängniß zu erinnern, ist deßwegen höchst unpassend, weil dabei gar nicht bedacht ist, daß hier von der ersten Zeit der öffentlichen Thätigkeit Jesu die Rede ist. Hätte Jesus schon damals das Volk sosehr als ein zum Unglauben verurtheiltes angesehen, daß er ihm seine Lehre nur dazu vortrug, um sie ihm vorzuenthalten, und ihm in ihr kein Mittel der Bekehrung und Seligkeit zu geben, so begreift man nicht, wozu er überhaupt gekommen ist, und wie er von sich sagen konnte, er sei gekommen, das Verlorene zu suchen. Obgleich die Anwendung derselben Stelle aus Esaias auch bei Matthäus keinen andern Sinn zuläßt, bemerkt doch Meyer zu Matth. 13, 14. f.; „der Gedanke Jesu sei, er rede zu der Menge in Parabeln, weil die parabolische Lehrform ihrer intellectuellen Armuth und Stumpfheit angemessen sei. Die abstracte Lehre würde sie nicht interessiren und nicht zur Bekehrung führen, welcher eben ihre Stumpfheit entgegenstrebe. Die parabolische Rede aber interessire

Digitized by Google

den Beschränkten und knüpfe bei ihm an, so daß sie ihn nicht von dem Lehrer abwende, sondern, obwohl noch nicht dem abstracten Sinn nach verstanden, doch der Anfangspunkt weiterer allmähliger Entwicklung, Verständigung und endlicher Bekehrung bei ihm werde“. Wie kann aber dieß der Sinn der Stelle bei Matthäus sein? Die Jünger fragen Jesum, warum er überhaupt in Parabeln rede? er antwortet, ihnen sei es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu wissen, nicht aber dem Volk, deßwegen rede ich zu ihm in Parabeln, und so geschieht es, daß sie als Sehende nicht sehen u. s. w., wie es schon bei Esaias von ihnen heißt: verstockt geworden ist das Herz dieses Volks, damit sie nicht u. s. w. Deßwegen also wird in Parabeln zu ihnen geredet, nicht, weil sie anders als in Parabeln die Wahrheit nicht verstehen können, denn sie verstehen ja überhaupt nichts, auch nicht, weil sie so verstockt sind, daß sie die Wahrheit nicht verstehen wollen, was kein Grund wäre, in Parabeln mit ihnen zu reden, sondern, weil sie dazu verstockt sind, daß sie nichts verstehen sollen. Auch die Jünger verstehen ja die Geheimnisse des Himmelreichs nicht unmittelbar, sondern nur dadurch, daß ihnen der Sinn der Parabeln erklärt wird, dem Volk aber wird er nicht erklärt, es versteht also überhaupt nichts von den Parabeln, warum wird nun aber doch in Parabeln zu ihm geredet? Sagt man, weil die parabolische Rede es interessire und bei ihm anknüpfe, so sollte ja dieses Interesse gerade erst durch die Erklärung der Parabeln geweckt werden, und man sieht nicht, wie so schlechthin gesagt werden kann: ἐκείνοις ὀ δέδοται, γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν ὀρανῶν. Der Sinn ist daher nicht, durch die parabolische Lehrweise soll ein Interesse bei dem Volke geweckt, seine Wißbegierde zu fragen angeregt werden, sondern, weil es einmal absolut unfähig ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, so soll ihm auch die Wahrheit nur in einer solchen Form vorgetragen werden, in welcher es schlechthin nichts davon versteht. Dieß und nichts Anderes ist der Sinn der Stelle, woraus aber nur hervorgeht, daß

Digitized by Google

ein solcher Zweck der parabolischen Lehrweise Jesu schlechthin undenkbar ist. Hier also, wenn irgendwo, ist eine Entstellung des wahren geschichtlichen Thatbestands. Die Ursache ist leicht zu entdecken. Sie liegt in den bei Matthäus citirten alttestamentlichen Stellen. In den Parabeln Jesu, sagt Matth. 13, 35. sei das Wort des Propheten erfüllt worden: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μȣ· ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμȣ.* Indem man die *κεκρυμμένα* des zweiten Glieds mit den *παραβολαὶ* des ersten gleichbedeutend nahm, faßte man die Parabeln, die als bildliche Redeweise den Character des Bildes überhaupt an sich tragen, daß es die Wahrheit sowohl versinnlicht als verhüllt, nur nach der letztern, der die Wahrheit verhüllenden Seite auf. Die Parabeln sind die Lehrform für die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν ȣρανῶν*, Matth. 13, 11. d. h. die Form, in welcher der Inhalt eben dadurch, daß er in dieser Form vorgetragen wird, zu einem *μυστήριον* wird. Hieraus ergab sich von selbst, daß Parabeln nicht die für das Volk geeignete Lehrweise sind, sie sind nur für den engeren Kreis der Jünger bestimmt, welchen ihr Sinn erklärt wird. Hat nun aber doch Jesus vor dem Volk in Parabeln gelehrt, warum hat er dieß gethan? Darauf fand man die Antwort in der Matth. 13, 14. f. citirten alttestamentlichen Stelle. Es gehört daher diese Auffassungsweise der Parabeln ganz dem eigenthümlichen Kreise des vorzugsweise noch dem A. T. zugekehrten Matthäusevangelium's an. Lukas folgte ihm, vielleicht aber nur so, daß er sein *ἵνα* im paulinischen Sinn auf den schon zur stehenden Thatsache gewordenen Unglauben des jüdischen Volkes bezog. In jedem Fall sagt Lukas über die von Matthäus und Markus so stark hervorgehobene einseitige Bestimmung der Parabeln nichts als was die nicht weiter motivirten Worte 8, 10. *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι* u. s. w. enthalten, und wie sollte auch ein Evangelium, dessen reichster Inhalt in den Parabeln besteht, die Parabel anders als nach ihrer populären, dem allgemeinen Zweck der Belehrung dienenden Seite genommen haben? Markus hat hier das Eigene, daß er, so ein-

Digitized by Google

seitig er das Volk von der Belehrung durch die Parabeln ausschließt, zuletzt doch noch den wahren, der Lehrweisheit Jesu allein angemessenen Zweck der Parabel anerkennt. Welchen andern Sinn können die Worte V. 33 haben: „in vielen solchen Parabeln trug er ihnen“ (d. h. dem Volk, da V. 34 von den Jüngern noch besonders die Rede ist) „das Wort vor, so wie sie es zu verstehen vermögend waren?“ Die Parabel ist daher die für die Fassungskraft des Volkes berechnete Lehrweise, und es kann somit auch nicht so schlechthin gesagt werden, das Volk habe von den Parabeln nichts verstanden, ja, sie haben sogar den Zweck gehabt, ihm die Wahrheit zu verhüllen. So stehen bei Markus auch sonst zwei verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Sache unvermittelt neben einander, was sich nur daraus erklären läßt, daß er in seiner doppelten Abhängigkeit von der einen Seite immer wieder auf die andere gezogen wird.

Mark. 4, 35 — 5, 43.

Markus geht hier, wie Lukas in dem parallelen Abschnitt 8, 22 f., auf die beiden bei Matthäus 8, 23 f., zusammenhängenden Erzählungen von dem Sturme auf dem galiläischen See und der gadarenischen Dämonenaustreibung zurück. Beide Evangelisten gehen aber auch darin noch weiter miteinander, daß sie in derselben Folge die Heilung des blutflüssigen Weibes und die Auferweckung der Tochter des Jairus dem Matthäus 9, 18 f. nacherzählen. In dem schönsten Zusammenhang sieht Hilgenfeld den Markus von den Parabeln zu der Ueberfahrt über den See fortgehen. Man erhalte eine sehr befriedigende Anschauung, wenn Jesus von dem Ufer des Sees, wo er seine Parabeln vorgetragen mit ausdrücklicher Entlassung des Volkes, zu welchem er geredet, am Abend übersetze. Dieser sehr angemessene Uebergang fehle bei Lukas, welcher mit der losesten Verbindung ganz unbestimmt 8, 22 fortfahre, ohne daß man wisse, wann und von wo

Digitized by Google

Jesus überfahre. Sehr angelegentlich bemüht sich Hilgenfeld auch hier, der parteiischen Geneigtheit Saunier's, dem Lukas überall den Vorzug vor Markus zu geben, entgegenzutreten, es ist nur zu fürchten, daß das apologetische Interesse für Markus auch ihn zu weit geführt habe. Erwäge man, daß Markus 3, 22 — 4, 34 fast durchaus noch dem Gange des Matthäus treu geblieben sei, während Lukas von seiner Bergpredigt zu einer ganz eigenthümlichen Ausschweifung fortgegangen sei, nach welcher er erst 8, 4—21, aber auch mit Umstellungen, in den Gang seiner beiden Gefährten wieder eingelenkt habe, so liege die folgende Abbiegung zu einem früheren Abschnitt des Matthäus bei Markus 4, 35 ohne Zweifel weit klarer und durchsichtiger vor. Nachdem Markus von 2, 23 an in einer sachlichen Tendenz zu einem spätern Abschnitt seiner Quelle übergegangen, habe er diese, ziemlich treu, jetzt so weit (Matth. 12, 1 — 13, 35.) verfolgt, daß er nun daran denken müsse, Abschnitte, welche er gleichfalls nach seiner herrschenden Tendenz übergangen hatte, wie die Ueberfahrt nach den Gadarenen, nachzuholen. Bei Lukas könne man, wenn man die Voraussetzung festhalte, daß er den Matthäus ohne Vermittlung einer aus ihm abgeleiteten Darstellung benützte, dieses Zurückgehen jedenfalls nicht so genügend erklären. Jeder, welcher nicht voraus schon gegen Markus eingenommen sei, werde bei ihm die ursprüngliche Abweichung von Matthäus, welche Lukas voraussetze und aufnehme, finden. Man dürfe jedoch nicht glauben, daß Markus nur durch das äußere Interesse, Uebergangenes nachzuholen, bestimmt sei, auch wo er dem Matthäus folge, zeige er doch immer eine besondere Planmäßigkeit und Selbstständigkeit. Die Absicht, den Eindruck Jesu im Anfang als einen durchaus günstigen darzustellen, erkläre so lichtvoll die Uebergehung der Ueberfahrt, schon dadurch werde sehr wahrscheinlich, daß er jetzt die Schattenseite der Wirksamkeit Jesu mehr hervortreten lassen wolle. Diese liege schon in der Erzählung von den Parabeln offen vor, in der Unempfänglichkeit des Volkes, zu welcher er

Digitized by Google

nur durch die Hülle der Parabeln reden könne, und in dem Gleichniß vom Säemann. In diesem Zusammenhang schließe sich die Ueberfahrt nach den Gadarenen vortrefflich an, welche sich die fernere Wirksamkeit Jesu in ihrem Gebiet geradezu verbitten. Alles bestätige den nicht blos in einzelnen Zügen, sondern im Ganzen so künstlerischen und malerischen Charakter des Markus. A. a. O. S. 33—44. Die Controverse zwischen Hilgenfeld und Saunier scheint sich hier zwischen ziemlich resultatlosen Behauptungen fortzubewegen. Was hat es denn auf sich, ob Markus Jesum *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης*, Lukas aber *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* zu den Gadarenen überfahren läßt? Mag der Eine einen angemessenern und schönern Zusammenhang geben als der Andere, wissen wir damit, welcher von beiden das Richtige gibt? Daraus, daß von zwei vorliegenden Berichten der eine angemessener erscheint als der andere, ist nicht zu schließen, daß er auch der ursprünglichere ist. Die anscheinende Sachgemäßheit kann ja auch erst durch die Reflexion des später schreibenden Schriftstellers entstanden sein, und wenn Markus der secundäre Schriftsteller ist, wofür er gewöhnlich gehalten wird, so schließt dieß keineswegs einen gewißen Pragmatismus aus, der sich besonders auch darin gefallen konnte, durch Zurückbeziehungen, Vorandeutungen, passend scheinende Uebergänge einen bessern Zusammenhang herzustellen. Was aber das ästhetische Interesse betrifft, das der Darstellung des Markus zu Grunde liegen soll, so kann darauf hier noch weniger als Kap. 3 ein besonderes Gewicht gelegt werden. Wie läßt sich die Bitte der Gadarener an Jesum, ihre Gegend zu verlassen, die in dem Verlust ihrer Schweinheerde einen zwar sehr materiellen, aber doch sehr natürlichen Grund hatte, mit der Unempfänglichkeit zusammenstellen, die nach der Parabel vom Säemann die meisten Menschen gegen das Wort Gottes haben? Beides ist zu heterogen, und wo gibt denn der Evangelist auch nur eine Andeutung darüber, daß er die Erzählung aus dem Gesichtspunkt der Schattenseite der Wirksamkeit Jesu betrachtet wissen

Digitized by Google

wollte? Gerade hier zeigt sich ja die Macht Jesu über die Dämonen in einem das größte Staunen erregenden Erfolg, und wenn der Dämonische nachher sich ganz an Jesum anschloß, und sein Begleiter werden wollte, und als ihm dieß nicht gestattet wurde, das an ihm geschehene Heilwunder überall verkündigte, so daß es die allgemeine Aufmerksamkeit und Verwunderung auf sich zog, so kann doch auch dieß nicht einzig nur zur Schattenseite der Wirksamkeit Jesu gerechnet werden. Wir wissen daher immer noch nicht, aus welchem Motiv die bei beiden Evangelisten so ganz parallele Zusammenstellung der drei Erzählungen hervorgegangen ist, und somit auch nicht, welcher von beiden hierin der Vorgänger des andern war. Da der Versuch der Erklärung auf der Seite des Markus gemacht worden ist, so ist es billig, auch den Lukas darauf anzusehen. Ich habe in meinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (S. 430 f.) die Vermuthung aufgestellt, die auffallenden Züge, durch welche die Darstellung des Lukas von der des Matthäus sich unterscheidet, weisen darauf hin, daß der von einer Legion von Dämonen Besessene aber durch Jesus aus der Gewalt der Dämonen Gerettete und nun als ein ἱματισμένος und σωφρονῶν zu den Füßen Jesu Sitzende als ein Repräsentant des Heidenthums und ein Bild der bekehrten Heidenwelt dargestellt werden soll. Fassen wir die Darstellung des Lukas und ebenso die des Markus, der hier ganz an Lukas, nicht an Matthäus sich anschließt, aus diesem Gesichtspunkt auf, so wäre eben damit die Priorität des Lukas von selbst entschieden. Aber auch abgesehen davon, läßt sich das die Darstellung leitende Motiv nur auf der Seite des Lukas erkennen. Der nächste Gesichtspunkt, unter welchen die drei Begebenheiten des vorliegenden Abschnitts sich von selbst stellen, die Beschwichtigung des Sturmes auf dem See, die Austreibung der Dämonen aus dem Gadarener, die Wiederbelebung der Tochter des Jairus nebst der Heilung der blutflüssigen Frau, ist die Größe Jesu, welche durch alle diese wundervolle Thaten in ihrem vollen Glanze sich zeigte. Wenn

Digitized by Google

nun auch die Schattenseite seiner Wirksamkeit darin hervortritt, daß der Eindruck aller dieser Thaten Jesu ein sehr äußerlicher, die Aufnahme, die er fand, eine sehr unbefriedigende war, so liegt doch darin noch nicht das Charakteristische dieses Abschnitts, sondern es kann nur in der Schilderung seiner Jünger gefunden werden, daß selbst sie ihn so wenig zu fassen und zu verstehen wußten, so wenig eine Ahnung von seinem wahren Wesen hatten. Wie auffallend zeigt sich dieß schon in ihrem Benehmen bei dem Sturme auf dem See, und wie wenig will besonders die Darstellung des Lukas, wenn wir sie mit der des Matthäus vergleichen, ihre Schwachheit verbergen? Sie werden nicht blos als δειλοὶ ὀλιγόπιστοι, wie bei Matthäus, von Jesu angeredet, sondern er stellt ihren Glauben überhaupt in Frage: πȣ͂ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν; und während bei Matthäus die Leute ihre bewundernde Anerkennung der Größe Jesu aussprechen, läßt Lukas die Jünger aus Furcht die verwunderte Aeußerung thun: τίς ἄρα ȣ̔͂τός ἐστι u. s. w. Das φοβηθέντες ἐθαύμασαν 8, 25 stellt sie auf Eine Linie mit den Gadarenern, bei welchen auch das unter ihnen geschehene Wunder nur den Eindruck hervorbrachte, daß sie ἐφοβήθησαν V. 35. Die Erzählung von dem dämonischen Gadarener enthält nichts speziell auf die Jünger sich Beziehendes, zu erwarten wäre aber gewesen, daß sie als Zeugen dieses neuen Beweises der Wundermacht Jesu um so empfänglicher für den Eindruck seiner ganzen Persönlichkeit und den Glauben an ihn wurden. Allein das gerade Gegentheil davon sehen wir bei der folgenden Erzählung, und Lukas scheint es, wenn wir seine Darstellung mit der des Matthäus vergleichen, recht absichtlich darauf angelegt zu haben, diese Schattenseite der Jünger hervortreten zu lassen. Wozu läßt Lukas den Petrus und die übrigen Jünger auf die Frage Jesu: wer ihn berührt habe? erwidern: Meister, die Volksmenge beengt und bedrängt dich und du sagst: wer ist's, der mich berührt hat? Matthäus sagt hiervon nichts, bei Lukas aber setzt diese Aeußerung des Petrus eine Irrthumsfähigkeit von Seiten Jesu voraus, bei welcher schwer

Digitized by Google

zu begreifen ist, wie einer seiner nächsten Jünger als Augenzeuge seiner Thaten noch eine solche Vorstellung von ihm haben konnte. Noch auffallender ist die Differenz zwischen Matthäus und Lukas im Folgenden, wo die Auferweckung der Tochter des Jairus erzählt wird. Während Matthäus 9, 23 f. blos sagt: Jesus habe die Leute, die er im Hause traf, hinausgehen heißen, weil ja das Mädchen nicht gestorben sei, sondern schlafe, und als sie ihn deßhalb verlachten, habe er die Volksmenge hinausgetrieben, sind bei Lukas dieselben drei Jünger, welche nach seinem Evangelium auf eine sie besonders auszeichnende Weise berufen worden sind, dabei so unmittelbar betheiligt, daß von ihnen dasselbe gilt, was bei Matthäus sich blos auf die Volksmenge bezieht. Als Jesus in das Haus kam, sagt Lukas 8, 51, ließ er niemand hinein, als den Petrus, Johannes und Jakobus und den Vater des Mädchens und die Mutter. Alle weinten und beklagten sie, er aber sagte: weinet nicht, sie ist nicht gestorben, sondern schläft, und sie verlachten ihn, weil sie wußten, daß sie gestorben war, er selbst aber trieb sie alle hinaus, also auch jene drei Jünger, weil auch sie keine Vorstellung dessen hatten, was er hier zu thun im Stande war. Kann deutlicher gesagt werden, wie sehr es auch den ersten unter den Jüngern damals noch an der Fähigkeit fehlte, seine Macht und Größe zu verstehen, welche Ursache er daher hatte, im höchsten Grade mit ihnen unzufrieden zu sein? Diese Tendenz der Darstellung tritt hier bei Lukas so charakteristisch hervor, daß dadurch von selbst der Gesichtspunkt gegeben ist, unter welchen die drei zusammenhängenden Erzählungen gestellt werden müssen. Und doch ist dieser Abschnitt nur die Einleitung zu dem Folgenden, wo die Jünger in einem noch ungünstigern Licht erscheinen. Unmittelbar nach jenen drei Begebenheiten meldet Lukas die Zusammenberufung der Zwölf und ihre Aussendung, um mit der Macht über alle Dämonen das Reich Gottes zu verkündigen und die Kranken zu heilen. Ueber den Erfolg, mit welchem dieß geschah, sagt Lukas 9, 6 ganz allgemein, sie haben die Dörfer durchwandert

Digitized by Google

εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ. Daß jedoch der Erfolg dieses θεραπεύειν, wenn es die Jünger für sich allein ohne die Gegenwart des die Heilung bewirkenden Meisters versuchten, nicht gerade ein sehr sicherer war, beweist der mißlungene Versuch, welcher 9, 37 f. erzählt ist. Man könnte sogar geneigt sein, ihn in die Zeit dieser Aussendung der Jünger zu setzen, wenn er nicht eine passendere Stelle an einem andern Orte hätte. In jedem Falle geben hier die Jünger Jesu einen so sprechenden Beweis ihres geistigen Unvermögens, daß bei Lukas wenigstens unter der γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη nur die Jünger verstanden werden können, da er sie vorher und nachher mit Zügen schildert, welche eine solche Aeußerung der Unzufriedenheit mit ihnen von Seiten Jesu sehr begreiflich machen. Die γενεὰ ἄπιστος ist ja nur ein stärkerer Ausdruck für dasselbe Urtheil, das er schon 8, 25 in den Worten: ποῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν; über sie ausgesprochen hat. Ich kann mich hier nur auf das beziehen, was ich in meinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 435—441 über die Tendenz des Abschnitts Luk. 9, 1. f. — 10, 24 und über den tief eingreifenden Gegensatz, in welchem den zwölf Aposteln die siebenzig Jünger gegenübergestellt werden, ausgeführt habe. Hier ist nur noch die Folgerung zu ziehen, die sich aus dem Bisherigen über die Composition des Markusevangeliums ergibt. Markus stimmt in den drei Erzählungsstücken 4, 35 — 5, 43 mit Lukas so genau überein, daß die Abweichungen kaum in Betracht kommen können. Aber hat nun, muß man fragen, die Tendenz, die sich schon in diesen Stücken deutlich genug zu erkennen gibt, in dem Markusevangelium dieselbe Haltung wie in dem Lukasevangelium, in welchem sie mit dem dem Markus fremd gebliebenen paulinischen Charakter desselben aufs engste zusammenhängt? Wer ist also hier der sekundäre Schriftsteller, der, welcher nur ein Bruchstück eines Ganzen gibt, oder der, bei welchem wir das Ganze selbst mit seinem selbstständigen, sich selbst tragenden Charakter haben? Man erwäge nur, wie Markus hätte dazu kom-

Digitized by Google

men sollen, die drei ersten der Zwölfzahl in einer sie so tief herabsetzenden Situation aufzuführen. In seinem im Ganzen weit mehr an Matthäus als an Lukas sich anschließenden Evangelium war dazu nicht der geringste Anlaß vorhanden. Er kann daher nur durch einen bestimmten äußern Vorgang dazu bestimmt worden sein. Und warum hat er denn nicht einmal den Andreas mit jenen drei zusammengenannt, wenn er ihn doch sowohl 1, 16, als 13, 3 ihnen beigesellt? Zwar wird die antithetische Beziehung, welche der Abschnitt bei Lukas hat, bei Markus dadurch gemildert, daß er nicht bis zur Gegenüberstellung der Siebenzig gegen die Zwölf fortgeht, und Jesum nur einen Tadel über sie aussprechen zu lassen scheint, welcher nach ihrer auch sonst bekannten Beschaffenheit nicht unverdient sein konnte, aber daß er nur so weit geht, und gerade da abbricht, wo die Sache eine prinzipielle Bedeutung gewinnt, obgleich er auch so schon eigentlich mehr gesagt hat, als er sagen durfte, dieß läßt sich gewiß nur aus dem Abhängigkeitsverhältniß erklären, in welchem er zu Lukas steht. Ist so der Gesichtspunkt im Ganzen festgestellt, so können dann auch einzelne Züge nicht für so unverfänglich gehalten werden, wie man sie finden will. Man nimmt gewöhnlich an, Markus verrathe seine Abhängigkeit von Lukas dadurch, daß er 5, 15 mit Lukas 8, 35 den Dämonischen nach der Austreibung als *ἱματισμένος* schildere, ohne wie Lukas 8, 27 vorher gesagt zu haben, daß er im Zustand der Besessenheit *ἱμάτια ὐκ ἐνεδιδύσκετο*. Dagegen fragt Hilgenfeld a. a. O. S. 41, „ob es denn wirklich so undenkbar sei, daß der anschauliche Markus bei der Schilderung des jetzt zur Besinnung gekommenen Dämonischen, dessen wüstes, unstetes Treiben er 5, 3—5 hinlänglich beschrieben habe, zuerst diesen Zug einführte, welchen Lukas dann weiter ausgeführt und motivirt habe? Ob es denn eine so starke Zumuthung des Markus sei, daß man sich denken müsse, der Dämonische, der in seiner Raserei selbst Bande und Ketten zersprengte, habe auch seine Kleider zerrissen und von sich geworfen?“ Warum sagt aber dieß

Digitized by Google

Markus nicht eben so gut wie Lukas? Es ist auch dieß nicht zufällig. Vergleicht man die beiden Schilderungen des Dämonischen, so zeigt sich offenbar in der des Lukas ein feinerer Sinn der Auffassung und Darstellung. Lukas beschreibt zuerst das singuläre Wesen dieses Menschen überhaupt, daß er keine Kleider an sich duldete, und nicht zu Hause blieb, sondern an Gräbern sich aufhielt, erst nachher schildert er die periodischen Zustände, in welchen der Dämon in ihm tobte. Markus hat das Letztere sogleich zur Hauptsache gemacht, worin man wieder den anschaulichen Markus erkennt, im Grunde ist aber diese Anschaulichkeit nur die Gewohnheit, vor Allem nach demjenigen zu greifen, was die sinnlich concreteste Vorstellung der Sache gibt, und mit dem ganzen Eindruck seiner äußerlichen Erscheinung sich vor Augen stellt. So mußte nun freilich, nachdem er einmal angefangen hatte, die durch keine Bande und Fesseln zu bändigende Wuth des Dämonischen mit den stärksten Farben auszumalen, und was bei Lukas nur als ein periodischer Zustand erscheint, als einen bleibenden und constanten darzustellen (V. 4 *καὶ διαπαντὸς, νυκτὸς καὶ ἡμέρας* u. s. w.), ein solcher Zug, wie der von Lukas erwähnte, als ziemlich unerheblich erscheinen, während der nicht ebenso auf das Concrete, Sinnliche, Pikante ausgehende Lukas im Hinblick auf das Folgende gerade darin einen in psychologischer Hinsicht sehr bezeichnenden Zug erkannte. Ueberhaupt kann ein Abschnitt, welcher, wie der vorliegende, über seine Auffassung im Ganzen und ebendamit auch über das Verhältniß des Markus und Lukas uns so wenig im Zweifel läßt, auch um so besser dazu dienen, die sogenannte Anschaulichkeit des Markus in ihrem wahren Licht erkennen zu lassen. Auch darin soll Markus höchst anschaulich sein, daß er, wovon seine beiden Gefährten nichts wissen, berichtet, Jesus habe im Hintertheil des Schiffes auf einem *προσκεφάλαιον* geschlafen und den wogenden See mit den Worten: *σιώπα, πεφίμωσο* beschwichtigt. Welchen Werth hat aber diese Anschaulichkeit, wenn man es jedem Zuge dieser Art sogleich ansieht, daß er eben so

Digitized by Google

gut das Produkt der Reflexion, als der Eindruck der unmittelbaren Anschauung sein kann? War der hintere Schiffsraum auch der Ort, wo man zu ruhen und zum Schlaf sich niederzulegen pflegte, welches Verdienst ist es, wenn Markus ausdrücklich sagte, was jeder ebenso gut selbst voraussetzen konnte? Die Apostrophe an den See ist gleichfalls malerischer, rhetorischer, wer wollte aber behaupten, daß Markus hier die Worte Jesu selbst gibt? Während der Dämon bei Lukas Jesum bittet, er möchte ihnen nicht in den Abgrund zu gehen befehlen, geht die Bitte bei Markus nur dahin, daß sie nicht außer Landes geschickt werden. Es lag freilich auch die Möglichkeit vor, daß sie, statt in die Unterwelt geschickt zu werden, was den Dämonen auch bei Matthäus noch nicht an der Zeit zu sein scheint, nur auf der Oberwelt ihren Aufenthalt veränderten, es fragt sich hier aber auch noch, ob in den Worten des Markus nicht eine Ironie verloren geht, die bei Lukas in dem Ausdruck ἄβυσσος zu liegen scheint. Die Dämonen wollten nicht in die ἄβυσσος, d. h. in die Unterwelt geschickt werden, wenn sie aber nachher doch mit den Schweinen κατὰ τȣ̃ κρημνȣ̃ in den See hinabstürzten, so waren sie ja auch so in die ἄβυσσος gekommen. Sie wußten also selbst nicht, um was sie baten, wenn sie in die Schweine zu fahren wünschten, und da sich überhaupt nicht denken läßt, daß sie, wenn sie das Schicksal der Schweine vorhersahen, den Wunsch hatten, mit ihnen in den See hinabzustürzen, in welchem die Schweine ertranken, so erscheinen hier die Dämonen in jedem Fall zugleich mit jener Kurzsichtigkeit, die zu der Ironie ihres Wesens gehört*). Dazu paßt nun aber die Fassung, die Lukas ihrer Bitte gibt, sehr gut, und Lukas zeigt sich demnach auch hier als der den historischen Stoff freier und geistiger beherrschende Schriftsteller, während es auf der andern Seite ganz natürlich ist, daß ein überhaupt abhängiger Schrift-

---

*) Von der bekannten Täuschung des Teufels bei dem Tode Jesu ist mit Recht auf dieselbe Möglichkeit der Täuschung bei den Dämonen zu schließen.

Digitized by Google

steller eine solche Pointe des Ausdrucks übersieht. Daß nun Markus so genau weiß, wie viele Schweine es gewesen sind, zweitausend, ist ein Zug derselben Detailwisserei, die ihm auch sonst eigen ist. Auf welchem leichten Wege er aber zu seinen Notizen dieser Art kam, kann man aufs Neue aus dem Schluß seiner Erzählung von der Tochter des Jairus sehen. Woher anders hat er die Form, in welcher er die Worte Jesu gibt, als aus der Reflexion, daß er aramäisch gesprochen und die Beibehaltung der ursprünglich aramäisch lautenden Worte hier gerade seiner Darstellung eine besondere Würde und Feierlichkeit gebe, wie er ja auch sonst in ähnlichen Fällen Jesum aramäische Worte gebrauchen läßt 3, 17. 7, 34. Das wiederbelebte Mädchen läßt er nicht blos aufstehen wie Lukas, sondern auch umhergehen, und zum Beweise dafür, daß sie umhergehen konnte, gibt er ihr Alter an. Für diesen Zweck hat er sich die von Lukas schon früher gemachte Bemerkung, daß das Mädchen zwölf Jahre alt gewesen sei, bis dahin aufgespart, zum deutlichen Beweis, daß er sein περιεπάτει nur aus dieser Altersangabe geschlossen hat, und wie wenn es für die Sache selbst von so großer Wichtigkeit wäre, zu wissen, daß sie nicht blos aufgestanden, sondern als zwölfjähriges Mädchen auch umhergegangen sei.

Mark. 6, 1. — 8, 26.

Markus erzählt hier zuerst 6, 1—6 die Verwerfung Jesu in Nazaret, vgl. Matth. 13, 53 — 58, die Aussendung der Zwölf 6, 7—13 vgl. Matth. 10, 1 f. Luk. 9, 1—6, die Hinrichtung des Täufers 6, 14 — 29. vgl. Matth. 14, 1 — 13. Luk. 9, 7 — 9, die Speisung der Fünftausend 6, 30 — 44. vgl. Matth. 14, 14—21. Luk. 19, 10—17, das Wandeln Jesu auf dem See 6, 45—53. vgl. Matth. 14, 22—33, die Heilung von Kranken 6, 34—36. vgl. Matth. 14, 34—36, die Rede Jesu vom Händewaschen 7, 1—23. vgl. Matth. 15, 1—20.

Digitized by Google

die Heilung der Tochter des kanaanäischen Weibs 7, 24—30. vgl. Matth. 15, 21—29, die Heilung eines Tauben und Schwerredenden 7, 31 — 37, die keine Parallele hat, die Speisung der Viertausend 8, 1—9. vgl. Matth. 15, 32—39, die Zeichenforderung und die Rede vom Sauerteig der Pharisäer 8, 10—21. vgl. Matth. 16, 1—12, die Blindenheilung zu Bethsaida 8, 22—26, welche gleichfalls nur dem Markus eigenthümlich ist.

Bei dem Abschnitt von der Verwerfung Jesu in Nazaret behauptet Hilgenfeld die Selbstständigkeit des Markus selbst dem Matthäus gegenüber. Hier gerade zeige sich wieder recht deutlich die Unwahrscheinlichkeit der herrschenden Ansicht. Welchen Grund denn Markus gehabt habe, nachdem er bis Matth. 9, 26 Luk. 8, 56 gekommen war, gerade hier eine Einschaltung aus einem weit späteren Abschnitt des Matthäus noch dazu mit größerer Ausführlichkeit und manchen Eigenthümlichkeiten zu machen? Mit Saunier zu sagen, er habe diese Erzählung deßwegen hieher gestellt, weil er sie im Matthäus gerade fand, wo die Parabeln, die er hatte liegen lassen, zu Ende sind, sei gar zu äußerlich. Es sei eine willkürliche, dem wissenschaftlichen Bewußtsein unmöglich genügende Voraussetzung, daß Markus sich in seiner eigenthümlichen Anordnung so zufällig durch die bloße äußere Aufeinanderfolge der Begebenheiten in einer seiner Quellen habe bestimmen lassen. Die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt erzähle Markus nicht blos mit der seinem sonstigen Verfahren entsprechenden genauen Zeitbestimmung 7, 2 γενομένυ σαββάτυ und mit eigenthümlichen Zügen, sondern sie sei bei ihm überhaupt wieder mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden sehr innig verkettet, mit dem Vorhergehenden durch die ausdrückliche Angabe 6, 1., die Jünger seien Jesu auch nach Nazaret nachgefolgt, mit dem Nachfolgenden durch die Erwähnung V. 6, daß Jesus nun ringsum in den Flecken lehrte. Je augenscheinlicher die Verwerfung Jesu in Nazaret die Bedeutung eines Uebergangs zu der

gleich folgenden Aussendung der Apostel habe, desto mehr seien wir darauf angewiesen, in diesem Zusammenhang auch das Motiv für ihre eigenthümliche Stellung bei Markus zu erkennen. In dieser Hinsicht sei nichts instruktiver und analoger mit der hier erzählten Aussendung der Apostel, als die Apostelcreation, die durch einen ähnlichen Contrast motivirt sei. Wie dort die Consolidirung der zuerst in den Pharisäern hervortretenden Opposition einer ähnlichen Consolidirung des Jüngerkreises vorhergehe, so laufe die hier schon bei den Gleichnißreden hervorgehobene Unempfänglichkeit des Volkes in dem Auftritt in Nazaret in eine ähnliche Spitze aus. Weil Jesus nun, wie dort in Kapernaum eine feste Opposition, so jetzt in seiner Vaterstadt entschiedene Verwerfung finde, so könne er seine Wirksamkeit auch hier nicht concentriren, sondern müsse vielmehr auch die umliegenden Oerter in's Auge fassen, ob er hier vielleicht Empfänglichkeit bei Einzelnen finde, und je mehr sich somit sein Wirkungskreis ausdehnen müsse, desto nothwendiger sei die Aussendung der Apostel, welche paarweise ihre Mission antraten. Diese beiden Erzählungen bilden somit einen wesentlichen, sehr markirt hervortretenden Wendepunkt in der Darstellung des Markus, in welchem sich wieder seine ächt malerische Gruppirung offenbare (a. a. O. S. 44—49.). Von einem solchen ästhetischen Gruppirungsinteresse scheint nur Markus selbst nichts zu wissen, wenigstens enthalten seine Worte auch nicht eine Andeutung davon. Man könnte es daher nur aus der Zusammenstellung der beiden Stücke schließen, aber sollte diese ohne eine solche Voraussetzung nicht zu erklären sein? Die Verwerfung Jesu in Nazaret kann bei Markus gar nicht die so wichtige Bedeutung haben, die ihr Hilgenfeld beilegt. Was konnte Jesus in seiner Vaterstadt erwarten, nachdem, wie Markus schon erzählt hat, seine nächsten Verwandten, seine Mutter und seine Brüder, der schlimmsten Verdächtigung der Pharisäer beigestimmt hatten? Und wie hätte Jesus die Absicht haben können, in Nazaret seine Wirksamkeit zu concentriren, da er es ja auch nach Markus als seine Aufgabe betrachtete, in ganz Galiläa um-

Digitized by Google

herzureisen? Warum soll also nicht die einfache Annahme genügen, er habe diese Erzählung aufgenommen, weil er sie bei Matthäus vorfand, und weil sie ihm als ein charakteristischer Zug des Verhaltens der Volks- und Zeitgenossen Jesu zur Vollständigkeit seiner Darstellung zu gehören schien? Man kann daher nur noch fragen, warum er sie der andern Erzählung von der Aussendung der Jünger voranstellte und nicht auf sie folgen ließ, da sie auch bei Matthäus erst nach derselben steht. Aber auch darauf liegt die Antwort ganz einfach darin, daß er, wenn es seine Absicht war, Jesum mit seinen Jüngern nach Nazaret kommen zu lassen, er sie nach ihrer Aussendung nicht sogleich wieder bei der Hand hatte, um sie Jesu als Begleiter nach Nazaret mitzugeben. Auch in der Aussendung der Jünger werden wir demnach keinen so markirt hervortretenden Wendepunkt in der Darstellung des Markus sehen können, sie ist ja auch in Vergleichung mit der des Matthäus so abgekürzt worden, daß er ihr auch schon aus diesem Grunde keine so wichtige Bedeutung gegeben haben kann, sondern er nimmt auch diese Erzählung auf, weil sie als ein eigenthümlicher Bestandtheil der evangelischen Geschichte auch in seiner Darstellung nicht fehlen zu dürfen schien, und wo anders hätte er sie einrücken sollen, als gerade hier, wo er sie ja auch an der Hand seines Matthäus fand? Gesetzt aber auch, die beiden Erzählungen wären so künstlerisch gruppirt, wie Hilgenfeld meint, was würde denn daraus für die eigentliche Frage, um welche es sich hier handelt, folgen? Wenn den älteren Vertretern der gewöhnlichen Ansicht Posteriorität und Gedankenlosigkeit des Schreibens gleichbedeutende Begriffe zu sein scheinen, so scheint auch Hilgenfeld Priorität und Selbstständigkeit der Darstellung nicht genug auseinanderzuhalten. Welche formelle Vorzüge auch der nachfolgende Schriftsteller haben mag, den Stoff seiner Darstellung kann er deßwegen doch von einem Vorgänger genommen haben. Hätte man also auch noch so guten Grund, den Markus in künstlerischer Beziehung weit über Matthäus zu stellen, es würde dieß

Digitized by Google

doch an dem Abhängigkeitsverhältniß nichts ändern, an welchem auch hier nicht zu zweifeln ist. Beide Erzählungen enthalten auch noch besondere Merkmale eines sekundären Verhältnisses. Bei Luk. 4, 22. wird Jesus noch ganz unbedenklich der Sohn Josephs genannt, bei Mark. 6, 3. ist er nur der Sohn der Maria, und wie deutlich zu sehen ist, recht absichtlich, da doch gewiß die ungläubigen Nazaretaner von seiner übernatürlicher Geburt nichts wußten, mit welcher aber Markus selbst, trotz seines Stillschweigens, wohl bekannt war; ebenso ist Jesus aus dem Zimmermanns Sohn, wie er bei Matth. 13, 55. heißt, nun selbst zum Zimmermann geworden. Solche Steigerungen, die in ihrem weiteren Verlauf unmittelbar in's Apokryphische übergehen, verrathen den späteren Schriftsteller und wir können hier dem Zimmermann auf seiner Spur weiter nachgehen, da wir in dem Evang. Thomae (c. 13) und bei Justin (Dial. cum Jud. Tryph. c. 88) auch die Pflüge und Joche (ἄροτρα καὶ ζυγὸς) finden, die er verfertigt haben soll. Zwischen diesen Pflügen und Jochen der apokryphischen Sage und dem Zimmermannssohne des Matthäus ist der Zimmermann des Markus das natürliche Mittelglied und wir sehen somit hier den Markus selbst ganz auf der Grenzlinie des Kanonischen und Apokryphischen stehen. Die Aussendung der Jünger erzählt Markus, obgleich er Matthäus nicht aus dem Auge verliert, beinahe ganz gleichlautend mit Lukas, mit welchem er auch die paarweise Aussendung theilt, obgleich dieß Lukas nur von den Siebenzig meldet 10, 1. Das Eigene aber, das Markus hier hat, ist, daß er den bei Matthäus und Lukas verbotenen Stab den Jüngern ausdrücklich gestattet, als das Einzige, das sie auf den Weg mitnehmen dürfen, nur erlaubt er ihnen gleich nachher auch noch Sandalen unterzubinden, wovon gleichfalls Matthäus und Lukas nichts wissen, welche vielmehr in dem Verbot der mit den σανδάλια gleichbedeutenden ὑποδήματα auch hier das gerade Gegentheil sagen. Alles, was den Jüngern nach Matthäus und Lukas auf die Reise mitzunehmen verboten wird, hat gewiß seinen guten Sinn, bis

auf den Stab. Den reisenden Jüngern auch den Stab zu verbieten, schien dem raisonnirenden Markus ein gar zu großer Rigorismus. Wie sollte man sich einen wandernden Apostel ohne seinen Reisestab denken? Unmöglich konnte er daher glauben, daß Jesus ein solches Verbot gegeben habe, und wie jede Milderung der ursprünglichen Strenge noch eine weitere zur Folge hat, so wurden neben dem Stab auch noch die Sandalen gestattet, da man, besonders wenn man diese erste Aussendung der Jünger als den Typus aller folgenden Apostelreisen betrachtet, auch bei den Sandalen sich keinen vernünftigen Grund des Verbotes denken konnte. Wie kann man also bei solchen Differenzen, bei welchen überdieß Markus, wenn man ihm den Vorzug geben wollte, nicht blos dem Lukas, sondern auch dem Matthäus vorgesetzt werden müßte, ihm irgend einen Anspruch auf Ursprünglichkeit zugestehen, da hier so deutlich in die zur ursprünglichen Sache erst hinzugekommene Reflexion hineinzusehen ist, welcher solche Aenderungen ihren Ursprung verdanken? Daß auch der Gebrauch des Oels bei Heilungen V. 13. das Kennzeichen der späteren Zeit ist, beweist die Parallelstelle im Brief des Jakobus (5, 14).

Könnte man, so macht Hilgenfeld den Uebergang auf das Folgende, bis jetzt, weil Lukas fast immer mit Markus parallel ging, noch zweifelhaft sein, ob dieser Evangelist nicht auch jenen benützt habe, so sei das Gegentheil im Folgenden ganz augenscheinlich, weil der Parallelismus mit Lukas sogleich in der Erzählung von der Hinrichtung des Täufers 6, 14—29 aufhöre, wo nur Matthäus 14, 1 f. der bleibende Begleiter sei, während Lukas blos die Einleitung derselben, daß Herodes Jesum für den auferstandenen Johannes hielt, darbiete 9, 7—9. Es wiederhole sich hier, wie bei der Begebenheit in Nazaret die Frage, ob Markus, der hier ungemein ausführlich erzähle, oder Lukas, der die Erzählung schon weit früher 3, 19 in einer kurzen Notiz anticipirt habe, die Schuld der Störung des Einklangs tragen soll. Da die Anticipation des Lukas, auch wenn sie Berichtigung sein

Digitized by Google

sollte, jedenfalls eine Abweichung von der ursprünglichen evangelischen Darstellung sei, so werde man ja nur dem Lukas die Veranlassung jener Störung zuschreiben können. A. a. O. S. 49 f. Was mit diesem Vorwurf hier gesagt sein soll, ist nicht klar. Hat Lukas die Ordnung gestört, d. h. sich nicht streng an Matthäus gehalten, so giebt er ja dadurch nur einen Beweis seiner Selbstständigkeit. Unstreitig erscheint er hier nicht blos als der selbstständige, sondern auch als der den reingeschichtlichen Gesichtspunkt festhaltende Schriftsteller, wenn er 3, 19 f., wo er die Thätigkeit des Täufers schildert, auch das Ende derselben, seine Gefangennehmung und die Veranlassung derselben, erwähnt, und 9, 7 f. seine Hinrichtung durch Herodes nur soweit berührt, als nöthig ist, um auf das Interesse des Herodes für Christus, das in der Folge für ihn besondere Bedeutung hatte (23, 7), schon hier hinzuweisen. Markus schließt sich auch hier wieder zunächst an Matthäus an, aber auch die Abhängigkeit von Lukas kann er nicht wohl verläugnen. Hat er sich auch nicht, wie de Wette (Einl. in's N. T. S. 169) urtheilt, durch Benützung seiner beiden Gewährsmänner V. 14 und 16 zu einer gedankenlosen Wiederholung verleiten lassen, da die Lachmann'sche Lesart ἔλεγον V. 14 der gewöhnlichen ἔλεγεν das Gleichgewicht hält, so läßt sich doch, da Lukas hier so selbstständig erscheint, nicht denken, daß Markus die verschiedenen Urtheile über Jesus aus einer andern Quelle habe, als aus Luk. 9, 7. 8. Es kann sich daher nur fragen, ob der Ausführlichkeit, mit welcher Markus die Hinrichtung des Täufers erzählt, irgend ein selbstständiger Werth zuzuschreiben ist. Man könnte denken, er habe hier vielleicht eine eigene Quelle benützt, es läßt sich aber diese Vermuthung nicht festhalten, da die Darstellung des Markus genauer betrachtet, doch nichts enthält, was nicht eine bloße Erweiterung der des Matthäus wäre. Herodes erscheint bei Markus in einem bessern Licht, als bei Matthäus, es wird nichts davon gesagt, daß er, wie es Matth. 14, 5 heißt, selbst die Absicht gehabt habe, ihn zu tödten,

vielmehr soll er ihn gefürchtet, als gerechten und heiligen Mann anerkannt und während seiner Gefangenschaft ihn sogar öfters gern gehört haben V. 20. Die Schuld der Hinrichtung wird nicht ihm, sondern nur seiner Tochter Herodias und ihrer Mutter zugeschrieben. Diese bessere Meinung von Herodes konnte aber Markus auch schon aus Matthäus sich abstrahiren. Denn wenn Matthäus 14, 9. sagt, Herodes sei, als er die Bitte seiner Tochter hörte, betrübt worden, so setzt dieß ein Interesse für den Täufer voraus, das ihm nicht gestattet haben würde, damals noch aus eigenem Entschluß eine solche That an ihm zu begehen, und dieses Interesse selbst kann seinen Grund nur in einer gewissen Achtung vor dem gerechten und heiligen Mann gehabt haben. Der weitere Unterschied zwischen Markus und Matthäus besteht nun nur noch in einer umständlicheren Beschreibung des glänzenden Festmahls am Geburtstage des Herodes, einer anschaulichen Darstellung des Tanzes der Herodias und einer dramatischen Motivirung ihrer Bitte, es sind aber durchaus Züge, welche ganz innerhalb des Rahmens bleiben, welchen schon Matthäus diesem Gemälde gegeben hat, und nicht die Selbstständigkeit der Darstellung des Markus, sondern nur die Eigenthümlichkeit seines in solchen Detailbeschreibungen bestehenden schriftstellerischen Characters beurkunden.

Nach dieser, dem Andenken des Täufers gewidmeten Episode, durch deren Ausführlichkeit Markus vielleicht auch dem Verdacht vorbeugen wollte, welcher durch die Uebergehung der Frage des Täufers an Jesus Matth. 11, 1 f. veranlaßt werden konnte, daß er dem Täufer zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt habe, erzählt er übereinstimmend mit Lukas die Rückkehr der Jünger und die Speisung der Fünftausend. Auch hier kann man sich nur über die Parteilichkeit wundern, mit welcher Hilgenfeld überall dem Markus den Vorzug vor Lukas gibt. Markus sei auch hier eigenthümlich und ausführlicher als Lukas. Man dürfe fragen, ob Markus als der Wankelmüthige anzusehen sei, welcher von der

Digitized by Google

einen Relation zu der andern herumschweife, oder Lukas, welcher die Harmonie hier dadurch störe, daß er die Matth. 14, 22 — 16, 12 enthaltenen Erzählungen überhaupt auslasse. Auch hier, wo nur Matthäus sein Begleiter sei, zeige Markus seine relative Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit, so daß sein Verhältniß zu Matthäus in allem Wesentlichen dasselbe bleibe, möge er durch Lukas begleitet werden oder nicht, zum deutlichen Beweis, daß nicht Markus von Lukas, sondern Lukas von Markus abhängig sei. Solche Behauptungen sollten wenigstens nicht auf Stellen gestützt werden, die für sich nicht sehr geeignet sind, einen Beitrag zur Entscheidung der Hauptfrage zu geben. Markus und Lukas verbinden die Rückkehr der Apostel und die Speisung der Fünftausend, wer ist aber hier der Vorgänger des Andern? Beide sprechen im Zusammenhang mit der Speisungsgeschichte von einem Bethsaida, nur läßt Lukas Jesum zur Speisung nach Bethsaida gehen, Markus von der Speisung, wer hat also hier geirrt oder den Andern mißverstanden? Auf welcher von beiden Seiten ist schon hier die größere Wahrscheinlichkeit *)? Was nun aber die angebliche Selbstständig-

*) Auffallend ist, daß Markus, so genau er gerade V. 45 dem Matthäus 14, 22. folgt, zu dem *προάγειν εἰς τὸ πέραν* noch hinzusetzt *πρὸς Βηθσαϊδάν*, da bei Matthäus in diesem Zusammenhang nicht von Bethsaida die Rede ist. Lukas dagegen verlegt das Speisungswunder in eine Einöde bei der Stadt Bethsaida, 9, 10. Das Bethsaida dieser Stelle hat bekanntlich den Interpreten schon sehr viele Mühe gemacht, da Lukas Jesum nicht ausdrücklich auf dem See dahin gelangen läßt. Allein es ist ihm hier, wie auch aus V. 18 zu sehen ist, nicht um die nähern Umstände zu thun, und man kann an kein anderes Bethsaida denken, als das bekannte galiläische auf der westlichen Seite des See's. Wer hat nun aber Bethsaida in diesem Zusammenhang zuerst genannt, Markus oder Lukas? Ohne Zweifel der Letztere, wie wir aus Luk. 10, 13. sehen. Denn wie konnte er den Weheruf Jesu über Chorazin und Bethsaida (welcher bei Markus ganz fehlt, bei Matthäus aber schon 11, 21 lange vor dem erst K. 14 folgenden Speisungswunder steht) ergehen lassen, ohne auch ein an einem dieser Orte geschehenes Wunder erzählt zu haben? Obgleich nun Markus im Anfang der Erzählung

Digitized by Google

keit und Eigenthümlichkeit des Markus betrifft, worin besteht sie hier? Er gibt genauer an, wie Jesus mit seinen Jüngern abgefahren und das Volk mit ihm wieder zusammengetroffen, motivirt das Mitleiden Jesu mit dem Volk mit dem nicht sehr passend aus Matth. 9, 36 herbeigezogenen Ausspruch Jesu, läßt die Jünger im Wechselgespräch mit Jesu von zweihundert Denaren reden, um die sie Brod für das Volk kaufen wollen, und beschreibt dann noch sehr malerisch, wie sich die Tausende in einzelnen Tischgesellschaften in dem grünen Grase gelagert haben. In allem diesem etwas Anderes zu sehen, als die zur Manier des Markus gehörende Detailmalerei, wäre sehr unbegründet. Bei dem folgenden Abschnitt über das Wandeln Jesu auf dem See, bei welchem sich Markus auf längere Zeit von Lukas trennt, folgt er dem Matthäus bis zu dem von Petrus gemachten Versuch, Jesu auf dem Wasser entgegenzugehen. Diesen verschweigt er, und schließt dafür die Erzählung mit einem allgemeinen Urtheil über die Verstockung der Jünger V. 52., sie haben bei den Broden nichts begriffen, weil ihr Herz verstockt war. Er macht es demnach den Jüngern zum Vorwurf, daß sie die Größe Jesu aus dem Speisungswunder nicht besser erkannt, und daher bei einem neuen Wunder sich immer wieder unglaubig und kleinmüthig gezeigt haben. Man muß hier fragen, wie Markus zu diesem so harten Urtheil über die Jünger kommt, da ihm sein Vorgänger Matthäus keinen besondern Anlaß dazu gegeben hat? Hilgenfeld bemerkt a. a. O. S. 56: „sollte nicht auch dieser Zug den eigenthümlichen Pragmatismus des Markus verrathen, welcher vor dem Bekenntniß des Petrus so bestimmt wie möglich hervorhebt, daß nicht einmal

---

V. 32 f. dem Matth. 14, 13 folgt, so kann er doch, wie er es überhaupt liebt, Lokalitäten und Personen genauer zu bezeichnen, die von Lukas ihm dargebotene Ortsangabe nicht unbenützt lassen, und es müssen daher die Jünger wenigstens noch auf dem Rückwege von dem Orte der Speisung nach Bethsaida kommen.

Digitized by Google

die Jünger bis dahin die höhere Bedeutung und Messianität Jesu erkannten?" Allein Markus thut dieß immer nur in Uebereinstimmung mit Lukas, und bei Lukas ist das Eigene, daß er diese scharfe Kritisirung der Jünger nicht blos bis zum Bekenntniß des Petrus fortsetzt, sondern auch nachher noch die Schwäche und Unfähigkeit der Jünger mit derselben Strenge rügt, solange bis er die Zwölf verläßt und zu seinen Siebenzig sich wendet. Auch noch nach dem Bekenntniß des Petrus und der Verklärung Jesu sagt Lukas von den Jüngern, nachdem ihnen Jesu auf's Neue sein Schicksal vorhergesagt hat, 9, 45: "sie haben seine Rede nicht verstanden, und sie sei vor ihnen verhüllt gewesen, daß sie sich derselben nicht bewußt wurden." Dieß stimmt mit der Stelle des Markus so überein, daß man annehmen muß, der Eine habe den Andern vor sich gehabt. Welches Interesse sollte aber Markus gehabt haben, die Jünger so scharf zu kritisiren? Ohne besondere äußere Veranlassung wird er es wohl nicht gethan haben. Er warf demnach hier, wo er von Lukas sich trennt, noch einen Blick auf dessen Evangelium hinüber, in welchem solche Urtheile über die Zwölf allein ihren wahren Sinn haben, und in seiner Anlage im Ganzen begründet sind.

Kap. 7, 1. f., wo Markus mit Matthäus die Unterredung Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über das Händewaschen folgen läßt, geht Markus von Matthäus theils darin ab, daß er die Frage der Pharisäer anders motivirt, indem er wissen will, die Pharisäer haben es selbst gesehen, wie einige der Jünger Jesu mit ungewaschenen Händen Brod gegessen haben, theils dadurch, daß er über die Waschungsgebräuche der Pharisäer erläuternde Bemerkungen hinzufügt. In Betreff des Erstern fragt de Wette, aus welcher Quelle wohl Markus seine Notiz über die Pharisäer gehabt habe? Gewiß aus keiner andern, als seinem Matthäus. Wußten einmal die Pharisäer, daß die Jünger diese Gewohnheit hatten, so konnten sie es ja ebenso gut selbst gesehen, als von Andern gehört haben. Ebenso wenig setzen seine Erläuterun-

gen über die Waschungen der Pharisäer eine eigene Evangelienquelle voraus, sondern nur Bekanntschaft mit den jüdischen Gebräuchen, wie sie damals jeder gebildetere Schriftsteller haben konnte. Wir können aus diesen Notizen nur schließen, daß das Evangelium des Markus unter andern Ortsverhältnissen entstanden ist, als das des Matthäus, sofern der Letztere Leser voraussetzt, die mit den Gebräuchen der Pharisäer schon von selbst bekannt waren. Im Folgenden gibt Markus, indem er das Wort des Propheten, das bei Matthäus erst nachfolgt, voranstellt, die Gegenfrage Jesu Matth. 15, 3. übergeht, und den Text auch hier noch durch seine Erläuterungen und gelehrte Notizen erweitert (vgl. V. 8. 11.), eine abgeschwächte Darstellung der Rede Jesu. Am meisten jedoch hat er seine nachbessernde Hand an dem Ausspruch Jesu Matth. 15, 11. versucht, indem er dem bei Matthäus auf das Eingehen in den Mund beschränkten Satz die allgemeine Bedeutung gibt, daß überhaupt nichts, was von außen in den Menschen eingeht, ihn verunreinigen kann, wodurch die Behauptung Jesu in eine Allgemeinheit hinausgestellt wird, in welcher ihre Wahrheit keineswegs eine so unmittelbar evidente Sache ist, wie hier vorausgesetzt werden muß. Diese Verallgemeinerung des Satzes, V. 15. 18. hat jedoch eigentlich gar keine Bedeutung, denn wozu soll sie dienen, wenn unmittelbar darauf V. 19. das in den Menschen Eingehende nur als das in seinen Mund Eingehende bestimmt wird? Warum blieb er also nicht bei dem Ausdruck des Matthäus *εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα*, wozu solche Variationen, die für die Sache selbst ganz unwesentlich sind, und für den Schriftsteller nur eine Veranlassung werden, dem klaren, einfachen Sinn der ursprünglichen Worte eine schiefe Richtung zu geben? Man vergleiche nur die beiden Verse Matth. V. 17 und Mark. V. 19. Was Matthäus einfach so ausdrückt: *πᾶν τὸ εἰςπορευόμενον εἰς τὸ στόμα, εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ, καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται*, ist bei Markus sowohl durch die Verallgemeinerung des Satzes V. 18, als auch noch besonders durch den darauf fol-

genden Satz: ὅτι οὐκ εἰςπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, schief gewendet. Gibt es denn nicht auch ein εἰσπορεύεσθαι εἰς τὴν καρδίαν, und wenn es ein solches gibt, wie kann behauptet werden, daß es nicht verunreinigend ist? Und wozu hier der Gegensatz von καρδία und κοιλία? Da καρδία hier doch nur das Herz im moralischen Sinn sein kann, so versteht es sich ja von selbst, daß das in den Menschen, d. h. in seinen Mund, Eingehende ihn nicht verunreinigen kann. Auch der Zusatz, welcher zu εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται gemacht wird, es sei καθαρίζον, oder wenn man die Lesart καθαρίζων vorzieht, er, der ἀφεδρών, sei καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα, ist theils unnöthig, theils unpassend. Es soll ja nur gesagt werden, daß das in den Mund Eingehende den Menschen nicht verunreinigt, weil es seiner Natur nach etwas ist, was nicht in ihm bleibt, sondern wieder von ihm abgeht. Soll nun aber auch noch von einem καθαρίζειν die Rede sein, so liegt dieß nicht nur außerhalb des Gedankenzusammenhangs, sondern ist auch insofern schief und unpassend, als es die Voraussetzung in sich schließt, es gehe doch etwas Unreines in den Menschen ein, nur werde er von ihm wieder gereinigt, vermittelst des Reinigungsprocesses, zu welchem der ἀφεδρών dient. Auch die Voranstellung der μοιχεῖαι und πορνεῖαι (welche übrigens einen bestimmten Grund zu haben scheint, da auch 10, 19. das μὴ μοιχεύσῃς dem bei Matthäus 19, 18. voranstehenden οὐ φονεύσεις vorgeht, jedoch nicht ohne die Uebereinstimmung mit Lukas 18, 20.) und die Vervollständigung des Katalogs der διαλογισμοὶ κακοὶ V. 21 f. zeigt, wie geneigt Markus ist, auch da, wo man sich keinen sehr wesentlichen Grund denken kann, den Text des Vorgängers abzuändern und nach seinem Sinn zu verbessern.

Einen weiteren Beleg dafür gibt gleich der Eingang der folgenden Erzählung V. 24 f. Die Lokalität ist bei Matthäus und Markus dieselbe, der Letztere aber verlegt die Haupthandlung von der Straße, auf welcher sie bei Matthäus vorfällt, in das Haus, in das sich Jesus begeben hatte, um unbekannt zu bleiben. Wel-

chen Grund hatte wohl Markus zu dieser Situation der Scene? Gewiß keinen geschichtlichen, sondern nur einen selbsterdachten. Da es, wie er ausdrücklich bemerkt, Jesu seine Absicht, verborgen zu bleiben, nicht gelang, da man sogleich von ihm wußte, und ihm keine Ruhe ließ, so kann man auf den Gedanken kommen, der Evangelist habe bei dieser Einleitung des Folgenden die Absicht, Jesum gleichsam zu entschuldigen, daß er in der Stimmung, in welcher er sich befand, nicht gleich dazu aufgelegt war, die Bitte der Frau zu gewähren. Offenbar will nemlich Markus das bei Matthäus so abstoßende Benehmen Jesu gegen die Frau, welcher Jesus zuerst gar kein Gehör gibt, und dann die abweisende Erklärung entgegenhält, daß er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesendet sei, in einem milderen Licht erscheinen lassen. Diese Milderung hat aber hier den V. 27 angedeuteten dogmatischen Grund. Die Form, in welcher Jesus die Frau bei Matthäus von sich wies, war dem Markus zu hart, von der Ausschließung der Heiden konnte ja gar nicht mehr die Rede sein, die Heiden wurden als die gleichberechtigten Genossen des messianischen Reichs betrachtet, nur sollten sie nicht die Priorität in demselben ansprechen. Nur dieß läßt er also Jesum sagen, und auch dieses Bedenken, scheint er zu verstehen zu geben, würde Jesum nicht abgehalten haben, der Frau ihre Bitte zu gewähren, wenn sie ihm nicht so ungelegen gekommen wäre. Um so mehr hob nun der Glaube der Frau jedes Hinderniß, aber des Markus Ausdruck ist auch hier sehr matt in Vergleichung mit dem des Matthäus. Je mehr er die Sache mildert, um so matter wird sein Ton. Der Schluß der Erzählung, die Frau habe, als sie nach Hause kam, den Dämon hinweggegangen und die Tochter auf dem Bette liegend gefunden, soll ohne Zweifel den ruhigen Gemüthszustand, in welchem sich nun das Mädchen befand, seitdem der Dämon in ihr zu toben aufgehört hatte, recht anschaulich vor Augen stellen. Malerische Züge dieser Art liebt ja Markus. Daß er die Frau nicht blos eine Griechin, was hier ganz passend ist, sondern

Digitized by Google

auch eine Syrophönizierin nennt, ist wohl nur um der Leser willen geschehen, welchen diese Bezeichnung bekannter lautete, als die Kanaanäerin des Matthäus.

Die V. 31—37 folgende Erzählung ist dem Markus eigenthümlich. Er rückte sie gerade hier ein, da hier bei ihm wieder eine Reihe von Wundererzählungen folgt, und es seine Absicht gewesen zu sein scheint, von jeder Species der Wunderheilungen Jesu ein characteristisches Beispiel zu erzählen. Wie er gleich nachher 8, 21. f. eine Blindenheilung erzählt, so hier die Heilung eines Taubstummen, da eine solche gleichfalls in seiner evangelischen Geschichte noch nicht vorgekommen war. Indem es nun seine Absicht ist, hier gerade diese Species eines Heilungswunders zu erzählen, dort eine andere, nimmt auch seine Darstellung einen eigenen, übrigens nur seiner sonstigen Weise entsprechenden, Character an. Der Wunderakt Jesu wird in eine Reihe von einzelnen Handlungen auseinandergelegt, von deren jeder man nicht begreift, welche Bedeutung sie für das Wunder selbst haben soll. Wozu überhaupt diese Umständlichkeit des ganzen Verfahrens, wenn die Heilung selbst doch nur ein Wunder ist? Sie läßt sich nur aus dem schriftstellerischen Character des Markus erklären, aus seiner Liebe zur Detailmalerei und aus seinem Streben, zu specificiren und zu classificiren. Man soll daher bei jedem dieser Züge, deren jeder auf die besondere Beschaffenheit des bestimmten Wunders sich bezieht, hier also die Ohren und die Zunge, dort die Augen betrifft, immer wieder recht deutlich daran erinnert werden, daß es gerade diese Species eines Heilungswunders ist, die man vor sich hat, um so von jeder dieser verschiedenen Arten von Wundern und durch alle zusammen von der Wunderthätigkeit Jesu überhaupt einen recht anschaulichen Begriff zu bekommen. Nur für diesen Zweck, um das bestimmte einzelne Wunder genau als das, was es ist, zu erkennen, wird jedes dieser beiden Wunder analysirt und in seinem successiven Verlauf betrachtet, wie dieß besonders auffallend bei dem Blinden ist, bei welchem die Wieder=

Digitized by Google

herstellung seines Gesichts zwei Stadien hat, im ersten sieht er die Menschen nur wie Bäume in unklaren unbestimmten Umrissen, im zweiten scharf und deutlich 8, 24. f., womit offenbar nur der Verfasser seine physiologischen Kenntnisse über die Theorie des Sehens an den Tag legt. Man hat besonders gefragt, wie es zu erklären sei, daß Jesus in diesen beiden Fällen, hier den Taubstummen, dort den Blinden, vor der Heilung ganz besonders auf die Seite nimmt *). Es läßt sich darauf keine genügende Antwort geben, wenn man sich nicht daran hält, daß es nun eben dem Evangelisten einzig nur darum zu thun ist, gerade diese Art eines Heilungswunders zu beschreiben. Darum nimmt Jesus die zu Heilenden an einen besondern Ort, wo er mit ihnen allein ist, und wo nun sowohl sie als mit ihnen auch die Leser ihre ganze Aufmerksamkeit auf diese bestimmte Art einer Wunderheilung Jesu richten können. Für die Kundwerdung des Wunders ist auch so gesorgt, denn Jesus darf bei Markus (vgl. 1, 44. f.) nur verbieten, daß ein Wunder bekannt werde, so geschieht nur um so gewisser und in um so größerem Maaße das gerade Gegentheil. Es wäre gewiß nicht im Sinne des Markus, wenn wir meinen wollten, weil er das Letztere 8, 26. nicht ausdrücklich sagt, sei es hier anders gewesen als 7, 36. f. Uebrigens hat Markus, so sehr er sich hier in seiner eigensten Individualität zeigt, doch auch hier den Stoff seiner beiden Erzählungen aus Matthäus entlehnt, bei welchem 9, 27—31 zuerst die Heilung von zwei Blinden und 32. 33. die eines Stummen erzählt ist. An diese beiden bei Matthäus ganz einfach lautenden Erzählungen hat sich Markus

*) Wie viel Absurdes ist hierüber gesagt worden! Auch Meyer bemerkt noch zu 7, 33: „die Frage, warum Jesus den Kranken separirt habe vom Volke, sei ohne Willkür nicht anders zu beantworten, als dahin, daß er diese Maaßregel behufs der vermittelnden Wirkung des Speichelgebrauchs, welche einen ganz ungestörten Rapport zwischen ihm selbst und dem Kranken verlangte, für erforderlich erachtet haben müsse.“ Wer kann sich dabei etwas Vernünftiges denken!

Digitized by Google

so gehalten, daß er sich aus ihnen die beiden Fälle, die Heilung eines Blinden, und die eines Stummen in ihrer Allgemeinheit abstrahirte, um sie von diesem Gesichtspunkt aus nach seiner Weise darzustellen. Die eigene Manipulation, deren sich Jesus bei diesen beiden Heilungen bedient, hat gleichfalls ihren Anknüpfungspunkt Matth. 9, 29. in den Worten: *τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.* Auch das Verbot des Bekanntmachens ist schon bei Matthäus V. 30. aber so, daß man die steigernde Weise des Markus daran leicht erkennt *).

---

*) Ewald bemerkt Jahrb. 1. S. 117: „Nichts kann geschichtlicher seyn als die in den Evangelien bei vielen Anlässen wiederholte Ermahnung Christi von seinen Heilthaten nicht laut zu reden. Es wird nie gemeldet, daß er auch von seiner Lehre nicht laut zu reden verlangte, oder diese irgendwo selbst dem Lichte entzogen habe, nur die Heilthaten wünschte er nicht laut gerühmt und viel wieder erzählt.“ Ich möchte, was die Geschichtlichkeit betrifft, beinahe das gerade Gegentheil behaupten. Wie die Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes in der Stille hätte geschehen können, läßt sich ohnedieß nicht denken, aber auch daß Wunder, die doch vor allem zur Beglaubigung der messianischen Würde dienen sollten, hätten nicht bekannt werden sollen, hat eigentlich keinen rechten Sinn. Aber wer ist denn der Hauptgewährsmann für dieses Verbot? Matthäus, welcher es in drei Stellen 8, 4. 9, 30. 12, 16 erwähnt, motivirt es in der letztern durch den prophetischen Ausspruch von der geräuschlosen Wirksamkeit des Knechtes Gottes. Lukas läßt es Jesum nur 5, 14. geben, und dagegen 8, 38 f. ihn selbst die Bekanntmachung des geschehenen Wunders befehlen, was bei Matthäus in derselben Erzählung 8, 28. fehlt. Nur Markus ist es, der immer wieder von diesem Verbot spricht und den größten Nachdruck darauf legt. Welchen harten Ausdruck gebraucht er in der Erzählung von dem geheilten Aussätzigen von Jesus 1, 43: *καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ* (auch diesen Ausdruck hat er jedoch aus Matth. 9, 30) *εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα, μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς.* In der Erzählung von der Tochter des Jairus, bei welcher weder Matthäus noch Lukas dasselbe erwähnen, setzt er am Schlusse hiezu 5, 43: *καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ, ἵνα μηδεὶς γνῷ τῦτο.* Ebenso heißt es 7, 36: *καὶ διεστείλατο αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ εἴπωσι,* und 8, 26: *λέγων — μηδὲ εἴπῃς τινὶ ἐν τῇ κώμῃ.* Besonders

Nach diesem eigenthümlichen Abschnitt kehrt Markus wieder zu Matthäus zurück, nur übergeht er die bei Matth. 15, 29—31 zunächst folgende Beschreibung der in's Große gehenden, ganze Massen von Lahmen, Blinden, Tauben u. s. w. auf einmal heilenden Wunderthätigkeit Jesu. Diese Art des Wunderthuns, wobei der erzählende Schriftsteller nur das Quantitative und Massenhafte im Auge hat, paßte hier nicht für Markus, dem es hier vielmehr um das Qualitative und Specifische der Wunder Jesu zu thun ist. Da er aber es sich zur besondern Aufgabe machte, die Wunderthätigkeit Jesu in ihr helles Licht zu setzen, so nahm er aus

---

sind es bei ihm auch die vorlauten Dämonen, welchen das Siegel der Verschwiegenheit auf den Mund gedrückt werden muß. Vgl. 1, 34: *δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλε, καὶ ὀκ ἤφιε λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν*, 3, 12: *καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσι* (die *ἀκάθαρτα πνεύματα*). Auch davon weiß nur Markus (da des Lukas *φιμώθητι* in der Rede Jesu gegen den Dämon 4, 35. nicht gerade in diesem Sinn genommen werden muß), und schon dieß kann uns einen Wink darüber geben, auf welchem Wege Markus zu diesem stehenden Zug seiner Geschichtserzählung gekommen ist. Hatte Jesus die Absicht, als Messias verborgen zu bleiben, von wem ließ sich mit größerer Gewißheit annehmen, daß er dieser Absicht entgegen gewirkt haben werde, als von den Dämonen? Sie wußten ja voraus, wer Jesus war, und ihre dämonische Natur trieb sie von selbst, gerade das zu thun, was Jesus nicht wollte. Hätte Jesus wirklich ein solches Verbot nicht etwa blos in einem einzelnen Falle, sondern aus Grundsatz gegeben, so hätte er sich über den Zweck und Erfolg desselben sehr getäuscht. Derselbe Schriftsteller, welcher es Jesum am häufigsten geben läßt, läßt es auch, je nachdrücklicher es Jesus einschärft, nur um so geflissentlicher nicht befolgt werden. Augenblicklich fing der deßhalb 1, 43 so stark von Jesu Angefahrene an, *κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν*, und so ist es wieder der Fall 7, 36: *ὅσον αὐτὸς αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον*, wie wenn es ihm nur um den Contrast in der Darstellung zu thun gewesen wäre, nach der Vorliebe, die er auch sonst für frappante, Effect machende Züge zeigt. Und doch folgt Markus 9, 19. auch wieder dem Lukas, wenn Jesus bei Luk. 8, 38. das Gegentheil befiehlt.

Digitized by Google

Matthäus die Speisung der Viertausend auf, obgleich sie der von ihm schon erzählten Speisung der Fünftausend so ähnlich ist, daß wir in den beiden Erzählungen nur zwei Exemplare derselben Wunderspecies haben. Das zweite Wunder schien aber auch wegen der V. 14 folgenden, die Jünger betreffenden Erzählung nicht fehlen zu können, da die von Jesu getadelte Unfähigkeit der Jünger dann erst in ihrem wahren Licht erschien, und den Tadel Jesu begründete, wenn die Jünger schon zweimal dieselbe Gelegenheit gehabt hatten, sich die Augen über die Wundermacht Jesu zu öffnen. Daß er, als Jesus nach der Entlassung des Volks das Schiff bestieg, ihn nicht in die Gebiete von Magdala, wohin er bei Matthäus geht, sondern in die Gegenden Dalmanutha's sich begeben läßt, ist eine der Differenzen, bei welchen Markus nur die Absicht zu haben scheint, durch solche äußerlich in die Augen fallenden Verschiedenheiten seiner Darstellung einen Schein von Selbstständigkeit zu geben. Welchen Werth kann eine solche Verschiedenheit der Ortsangaben haben, wenn die Erzählung selbst vorher und nachher so gleichlautend ist, daß alles, wodurch sich der Text des Markus von dem des Matthäus unterscheidet, eine bloße Variation des Ausdrucks, oder höchstens eine Abkürzung des Inhalts ist? Die Zeichenforderung der Pharisäer erzählt Markus gleichfalls dem Matthäus nach, nur gibt er sie kürzer, und läßt sowohl die Pharisäer als das Jonaszeichen hinweg, so daß nun bei ihm Jesus auf das Verlangen eines Zeichens eine schlechthin verneinende Antwort gibt. Auch bei der folgenden Erzählung verschwinden großentheils die Differenzen in der Identität des Inhalts. Sagt Matthäus einfach, die Jünger haben vergessen, Brod mitzunehmen, 16, 3., so sagt Markus zwar auch dasselbe, aber er weiß zugleich noch, daß sie wenigstens Ein Brod bei sich gehabt haben. Wie er schon V. 11. die Sadducäer neben den Pharisäern fehlen ließ, so fehlen sie auch hier V. 15., nur setzt er an die Stelle ihres Sauerteigs den Sauerteig des Herodes. In Ansehung der Sache selbst aber ist der Unterschied: bei Matthäus liegt die

Digitized by Google

Pointe der Erzählung in dem Mißverständniß der Worte Jesu von Seiten der Jünger, daß sie, als Jesus vom Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer sprach, meinten, er rede von einem wirklichen Sauerteig, bei Markus nur darin, daß die Jünger bei dem neu eingetretenen Fall des Brodmangels gar nicht daran dachten, wie Jesus kaum erst durch das Speisewunder demselben abgeholfen hatte. Markus gibt daher die Frage, welche Jesus an die Jünger über das doppelte Speisungswunder macht, ausführlicher und läßt die beiden Fragen Jesu ausdrücklich von den Jüngern beantwortet werden. Dagegen sagt er nichts weiter über die Berichtigung des Mißverständnisses in Betreff des Sauerteigs, daß Jesus, was bei Matthäus die Hauptsache ist, nicht den Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer, sondern ihre Lehre gemeint habe. Man weiß sogar nicht, ob überhaupt bei dem Sauerteig noch an die Lehre zu denken ist, da der Sauerteig des Herodes neben dem der Pharisäer eine sehr unklare Vorstellung ist. Wenn er aber dieß am Schlusse übergehen wollte, warum ließ er nicht, muß man fragen, die Warnung Jesu vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes ganz hinweg? Denn so steht sie ja bei ihm ohne allen Zusammenhang mit der übrigen Erzählung, während bei Matthäus Beides zusammengehört, das Mißverständniß der Warnung Jesu und der Unverstand und die Rathlosigkeit der Jünger, in Betreff des Brodmangels. Hat daher die Erzählung des Matthäus die Tendenz, die geistige Unfähigkeit der Jünger nach zwei Seiten hin darzustellen, sofern sie das warnende Wort Jesu mißverstanden und meinten, sie sollten beim Einkauf von Brod vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer sich hüten, und sofern sie gar nicht daran dachten, daß Jesus auch hier wieder auf dieselbe Weise, wie bei dem Speisungswunder dem Brodmangel abhelfen könne, so hat Markus zwar durch die Aufnahme des Wortes Jesu seine Abhängigkeit von Matthäus zu erkennen gegeben, im Uebrigen aber den Sinn der Erzählung seines

Digitized by Google

Vorgängers so unvollständig und ungenügend ausgedrückt, daß wir auch darin nur eine willkürliche Aenderung sehen können.

Zum Schlusse seiner Analyse des Abschnitts Mark. 6, 1—8, 27 sagt Hilgenfeld: Vergleichen wir die Darstellung des Lukas, so erkläre es sich gerade aus der Abhängigkeit von Markus vortrefflich, daß er von der Erweckung der Tochter des Jairus 8, 40 f. mit Uebergehung der bei Markus folgenden Verwerfung in Nazaret, die er ja gleich im Anfang mitgetheilt, sogleich zu der dann bei Markus folgenden Aussendung der Apostel 9, 1 f. übergehe und 9, 6 mit Markus fortfahre, an sie die Meinung des Herodes über Jesum anzuschließen. Wenn Lukas aus diesem ganzen Abschnitt nun blos noch die Speisung der Fünftausend 9, 10 f. mittheile und von derselben mit einer offenbaren Lücke sogleich zu dem Bekenntniß des Petrus fortschreite, so zeige sich auch hierin, daß er ohne Anfang und Ende nur Einiges aus dem bei Markus so schön abgeschlossenen Abschnitt herausnehme. Es spreche gewiß nicht für seine höhere Ursprünglichkeit im Vergleich zu Markus, daß er die zwischen der Speisung und dem Bekenntniß liegenden Abschnitte, obwohl er sie kenne und an andern Orten 6, 39. 12, 1 theilweise mittheile, hier ganz überspringe. Gerade bei einem Evangelisten, der schon aus den Parabeln sich Einiges für den spätern, ihm eigenthümlichen samaritanischen Abschnitt reservirt habe, sei diese Auslassung so erklärlich aus der natürlichen Eile, mit welcher er über die galiläische Wirksamkeit hinausstrebe. A. a. O. S. 58. Dieses Urtheil über das Verhältniß des Markus und Lukas beruht hauptsächlich darauf, daß Hilgenfeld voraussetzt, da wo Matthäus und Markus zusammenstimmen, müsse Lukas nicht blos den Matthäus, sondern auch den Markus vor sich gehabt haben. Geht Lukas von der Erweckung der Tochter des Jairus zu der Aussendung der Apostel über, so folgt ja auch bei Matthäus nach wenigen kleineren Zwischenstücken 9, 27—28, die Lukas so gut übergangen haben kann, als auch Markus manches übergeht, die Aussendung der Jünger 10, 1 f. An die

Aussendung der Jünger schließt sich bei Markus und Lukas das Urtheil des Herodes über Jesus an, warum soll aber in dieser Zusammenstellung gerade Markus dem Lukas vorangegangen sein? Stieß Lukas bei Matthäus Kap. 11 auf die Frage des Täufers, so konnte er, da er diese Begebenheit schon erwähnt und überhaupt das für seinen Zweck Wichtigste aus dem Abschnitt Matth. 11, 1—13, 26 schon aufgenommen hatte, dadurch veranlaßt werden, hier gleich das verwandte, gleichfalls den Täufer betreffende Stück Matth. 14, 1—13 einzurücken und demselben die bei Matthäus unmittelbar darauf folgende Erzählung von der Speisung der Fünftausend noch beizufügen. Hat sodann Lukas das bei Matthäus und Markus weiter Folgende bis zu dem Bekenntniß des Petrus übergangen und zwar aus dem Grunde, weil ihn das Interesse für den ihm eigenthümlichen Abschnitt schneller darüber hinweggehen hieß, wozu haben wir die Annahme nöthig, daß er es nicht blos bei Matthäus, sondern auch bei Markus übergangen habe? Markus aber kann, je mehr er den Lukas hier seinen eigenen freigewählten Weg gehen sah, dadurch um so mehr bestimmt worden sein, sich an seinen Hauptführer Matthäus zu halten und aus ihm auch das von Lukas Uebergangene nachzuholen. Nirgends zeigt sich uns auch nur ein scheinbarer Grund, den Markus zwischen Lukas und Matthäus so hineinzustellen, daß uns die Anordnung des Markus sowohl, als des Lukas, erst aus dieser Stellung begreiflich würde. Soll der Abschnitt des Markus ein so schön geordnetes Ganzes bilden, so ertheile man ihm dieses Lob wenigstens nicht auf Kosten des Lukas, wie wenn Lukas ohne Sinn für diese schöne Einheit sie zerrissen und nur Einiges ohne Anfang und Ende aus ihr herausgenommen hätte. Dieses Urtheil ist um so unbilliger, da kein Zweifel darüber sein kann, daß Lukas selbst in dem Fall, wenn er den Markus vor sich gehabt hätte, sich wohl nicht veranlaßt gesehen haben würde, seine eigenthümlich angelegte Ordnung der des Markus aufzuopfern.

Digitized by Google

Mark. 8, 27. — 9, 50.

Mit dem Bekenntniß des Petrus beginnt ein Abschnitt, in welchem bei den drei Synoptikern bis zum Ende der galiläischen Wirksamkeit Jesu die Vorhersagung des Todes, die Verklärung Jesu, die Heilung eines Dämonischen, welchen die Jünger nicht heilen konnten, eine zweite Ankündigung des Todes, der Rangstreit der Jünger, nebst der Rede über das Aergerniß, in ununterbrochener Reihe auf einander folgen. Markus ist hier hauptsächlich darauf anzusehen, ob er nicht durch Mißverständnisse, die man bei ihm finden wollte, selbst seine Abhängigkeit nicht blos von Matthäus, sondern auch von Lukas verrathe.

Das Bekenntniß des Petrus lassen Matthäus und Markus geschehen, als Jesus *εἰς τὰ μέρη* Matth 16, 13. oder *εἰς τὰς κώμας* Mark. 8, 27. *Καισαρείας τῆς Φιλίππȣ* sich begab, und zwar machte Jesus die Frage, die die Veranlassung zum Bekenntnisse gab, wie Markus noch genauer sagt, auf dem Wege, Lukas sagt ohne diese Ortsbestimmungen blos, Jesus habe allein gebetet und seine Jünger seien mit ihm zusammengewesen. Die Hauptdifferenz zwischen den drei Synoptikern besteht im Folgenden darin, daß Markus und Lukas das Bekenntniß des Petrus nur kurz berichten, während Matthäus seligpreisende und den Petrus für den Felsen der Kirche erklärende Worte Jesu daran anknüpft. Daß Lukas von einem solchen, dem Apostel Petrus ertheilten Vorzug nichts wissen zu wollen scheint, kann nicht befremden, warum schweigt aber auch Markus davon? Es hängt dieß mit der Frage zusammen, wie wir uns überhaupt die Beziehung seines Evangeliums zu dem Apostel Petrus zu denken haben. Wenn nun auch nicht voraus anzunehmen ist, daß er blos durch Lukas zu dieser kurzen Fassung des Bekenntnisses des Petrus bestimmt worden ist, so soll dagegen V. 34 eine deutliche Spur seiner Abhängigkeit von Lukas wahrzunehmen sein. Markus läßt nemlich hier Jesum *τὸν ὄχλον σὺν*

τοῖς μαθηταῖς herbeirufen, um an sie die folgenden Worte zu richten. Woher kommt hier, muß man fragen, auf einmal der ὄχλος, da die Situation, welche Markus der Scene giebt, keinen ὄχλος in der Nähe erwarten läßt? Jesus ist ja mit seinen Jüngern auf dem Wege zusammen, und nur mit ihnen in einem Gespräch begriffen. Die Veranlassung dazu soll Lukas dem Markus gegeben haben. Lukas läßt 9, 23 Jesum πρὸς πάντας d. h. zu den sämmtlichen Jüngern sagen: wer mir nachfolgen will u. s. w. Ganz gegen den Sinn des Lukas, welcher V. 18 ausdrücklich sage, Jesus sei nur mit seinen Jüngern zusammen gewesen, erweitere Markus die πάντας des Lukas, bemerkt de Wette, gegen die historische Scene, offenbar willkürlich, nach Analogie von 7, 14, und weil ihm die Rede Jesu werth schien, allgemein verkündigt worden zu sein. Dagegen wird zur Rechtfertigung des Markus von der andern Seite erinnert, er sage nur bestimmter, was wir auch schon bei Lukas voraussetzen müssen; aus den πάντες des Lukas können wir nur schließen, daß noch Andere in der Nähe gewesen seien, an welche nebst den Jüngern das Folgende gerichtet sei; der unbestimmte Ausdruck des Lukas werde erst aus Markus verständlich. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 61. Auch daraus würde jedoch nur folgen, daß Markus den Lukas vor sich gehabt hat. Er hätte den Ausdruck des Lukas verdeutlicht, während dagegen Lukas, wenn er den Markus vor sich gehabt hätte, das Bestimmte des Markus ganz unbestimmt gemacht haben würde. Wozu aber, muß man fragen, diese nachhelfende Erklärung? Es ist doch gar zu willkürlich, bei Lukas einen weiteren Kreis von Zuhörern vorauszusetzen, ungeachtet er ausdrücklich sagt, Jesus sei allein mit seinen Jüngern zusammen gewesen. Weit natürlicher erklärt sich sein πρὸς πάντας daraus, daß er die von ihm übergangenen speziellen Worte Jesu an Petrus doch vor Augen hatte, und im Gegensatz gegen sie nur das hervorheben wollte, was die gleiche Beziehung auf die sämmtlichen Jünger hatte. Entweder hat also Markus den Lukas mißverstanden, oder er hat die Scene auf eine Weise

Digitized by Google

ausgemalt, wie sie auch sonst zu seinem schriftstellerischen Charakter gehört. Auffallend ist übrigens noch, wie Markus am Schlusse der Rede Jesu mit Lukas übereinstimmt, besonders auch darin, daß er nicht von einem Kommen des υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ, sondern nur von dem Kommen der βασιλεία τῦ θεῦ spricht*).

In der Geschichte der Verklärung Jesu nimmt man daran Anstoß, daß Markus von der Aeußerung des Petrus 9, 5. sagt: er habe nicht gewußt, was er sagen sollte, und dies dadurch begründet, die Jünger seien ἔκφοβοι gewesen. Unpassend habe Markus das ἐφοβήθησαν σφόδρα des Matthäus 17, 6. dahin bezogen. Hilgenfeld bemerkt, es sei so zu verstehen: Petrus wußte nicht, was er sagte, weil auch er durch die Erscheinung bestürzt war, sonst würde er nicht so geredet haben. Markus gebe also eigentlich eine Rechtfertigung seines Apostels wegen jener Worte. Bei Lukas stehen diese Worte aber ohne dieses sie so schön erklärende Motiv da, man wisse gar nicht, woher die Unwissenheit des Petrus zu erklären sei. A. a. O. S. 62. Wie wenn dieß nicht Lukas weit besser durch die Worte 9, 32. erklärt hätte, Petrus und die übrigen Jünger seien schon damals, als die Erscheinung ihren Anfang nahm, βεβαρημένοι ὕπνῳ, vom Schlaf befallen in einem halbwachen Zustande gewesen! Nicht aus Bestürzung, sondern weil er halb schlafend, halb wachend, mit träumerischem Entzücken in die reizende Erscheinung sich verlor, sagte er, als die Männer sich anschickten, hinwegzugehen: „Meister es ist so schön, daß wir hier sind, und so wollen wir drei Hütten bauen" u. s. w., ohne zu wissen, was er sagte. Erst jetzt, als bei diesen Worten des Petrus eine Wolke die Jünger überschattete, geriethen sie bei Lukas in Furcht und auch Matthäus läßt sie in diesem Moment von großer Furcht befallen werden, nachdem gleichfalls Petrus jene Aeußerung, die Matthäus ganz unverfänglich gefunden zu haben scheint, schon gethan hat. Das Eigene der Dar-

*) Vgl. Krit. Untersf. über die kan. Evang. S. 495 f.

Digitized by Google

stellung des Markus ist nun dieß, daß er gleichfalls, wie Lukas, den Petrus jene Aeußerung in einem Zustande thun läßt, in welchem er seines Bewußtseins nicht ganz mächtig war, und daher auch sie aus dem Zustand, in welchem Petrus sich befand, erklären zu müssen glaubt, sie aber doch nicht so erklärt, wie Lukas, sondern die Ursache derselben in etwas Anderem findet, wovon Matthäus und Lukas zwar auch reden, aber an einem anderen Orte. Trägt nun hier nicht die Darstellung des Markus den Charakter einer Halbheit an sich, wie sie nur aus einer Combination der beiderseitigen Berichte entstanden sein kann? Wie kommt denn überhaupt Markus dazu, jene Aeußerung des Petrus, an welcher doch Matthäus keinen Anstoß nahm, so auffallend zu finden, daß sie erst einer Rechtfertigung bedarf? Diese Auffassung hat ihren guten Sinn bei Lukas, bei welchem die Geschichte der Verklärung in einer Reihe von Erzählungen steht, die gleichmäßig darauf berechnet zu sein scheinen, die Jünger in einem ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen. Ist es also nicht erst Lukas, durch welchen dem Markus ein Bedenken über jene Worte des Petrus aufging, wie wir ihn auch schon bisher dem Lukas in Aeußerungen über die Jünger beistimmen sahen, deren Motiv nicht bei ihm, sondern nur bei Lukas zu suchen ist? Wenn er aber jene Worte des Petrus so nahm, warum folgte er dem Lukas nicht auch in der Erklärung, die er hierüber gab? Nur aus dem Grunde, weil er in seinem Urtheil über die Jünger doch nicht so weit gehen wollte, wie Lukas. Man denke sich nur die von tiefer Schlafsucht befallenen Jünger, die in der Verdunklung ihres Bewußtseins nicht einmal wissen, was sie reden, welchen Contrast bildeten sie mit der erhabenen großartigen Lichtscene, in deren Umgebung wir sie erblicken! Wie sehr mußte es ihnen an dem rechten Sinn und Verständniß für die Erscheinungen aus der höheren Welt fehlen, wenn sie nicht einmal ihr Auge für solche Anschauungen offen und wach zu erhalten wissen! Diese Bedeutung hat der Schlaf, welcher die Jünger bei Lukas überfällt, er bezeichnet die zur Tiefe

Digitized by Google

niederziehende und den Aufschwung zur reinen Lichtwelt hemmende Schwerkraft der irdischen Naturen, auf analoge Weise wie Matth. 26, 43. Wenn nun bei Markus die Jünger nicht, wie bei Lukas, βεβαρημένοι ὕπνῳ, sondern ἔκφοβοι sind, so ist klar, daß dadurch das Urtheil über ihr Betragen gemildert werden soll, indem die Ursache desselben nicht in sie selbst, in einen innern Zug ihrer Natur, sondern nur in den augenblicklichen Eindruck, welchen die äußere Erscheinung auf sie machte, gesetzt wird. Markus theilt also zwar die Ansicht des Lukas über das Befremdende der Sache, hält es aber darin wieder mit Matthäus, daß er den Vorwurf, welcher in den Worten des Lukas liegt, nicht auf die Jünger selbst fallen läßt. Sie waren nur ἔκφοβοι, aber das Eigene dieser vermittelnden Darstellung ist nun, daß durch sie ein psychologischer Widerspruch entsteht, welcher weder bei Matthäus noch bei Lukas, sondern nur bei Markus stattfindet. Denn, wie läßt sich denken, daß die Jünger in demselben Moment, in welchem sie von dem Wohlgefallen und Wohlbehagen an der herrlichen Erscheinung, die sie vor sich hatten, so dahingenommen waren, daß sie, um nur diesen seligen Genuß noch länger zu haben, sich sogar Hütten bauen wollten, in einem Zustand von Furcht und Bestürzung waren? Das Eine schließt offenbar das Andere aus, und nur Markus ist es, der schon an diesem Orte von der Furcht der Jünger spricht, während die beiden Andern sie erst dann eintreten lassen, als die Wolke mit ihrem verdunkelnden Schatten über die Scene zog, was Markus zwar auch erwähnt, aber ohne etwas Weiteres über die Jünger zu sagen, zum deutlichen Beweis, daß er den Eindruck, welchen die Wolke auf sie machte, schon anticipirt hat. Wie eine solche, so heterogene Elemente äußerlich verknüpfende Darstellung anders entstanden sein kann, als aus einer Combination der beiden Relationen, bei welcher die oberflächliche Betrachtung über den tiefer liegenden Unterschied hinwegsah, möchte in der That schwer zu begreifen sein. Es gibt daher kaum einen andern Abschnitt, in welchem so klar, wie in dem vorliegenden, die Abwei-

Digitized by Google

chungen zwischen Markus und den beiden Andern aus dem secundären Verhältniß sich erklären lassen, in welchem er überhaupt zu ihnen steht. Die weiteren Sätze bei Markus V. 9—13 sind in Vergleichung mit Matth. V. 9—13 bloße Variationen, durch welche der einfache Sinn des Matthäus mehr verdunkelt als verdeutlicht worden ist. Mark. V. 9 ist wenigstens der Satz *καὶ πῶς γεγρ.* sehr unklar.

Auf die Verklärungsscene folgt bei den drei Synoptikern die Geschichte der Heilung eines Dämonischen, an welchem sich die Jünger vergebens versucht hatten. Markus 9, 14 f. stellt die Sache so dar: Jesus habe, als er mit den drei Jüngern, welche die Zeugen der Verklärung waren, vom Berge herabkam, die übrigen Jünger, von einer großen Volksmenge umgeben, mit Schriftgelehrten, von welchen nur bei Markus die Rede ist, in einem Streite begriffen gefunden, welcher, wie es scheint, eben die Heilung des Dämonischen betraf. Vergleicht man den einfachen Uebergang bei Matthäus 17, 14, so kann man in der Scene bei Markus nur eine Erweiterung sehen, welcher die Reflexion zu Grunde liegt, was wohl, während die drei Vertrauten auf dem Berge der Verklärung waren, indeß die Uebrigen, die man um jener willen nicht vergessen durfte, gethan haben mögen. Da die nachher erzählte Wunderheilung Jesu einen schon geschehenen Heilungsversuch der Jünger voraussetzt, so war es demnach am Passendsten, ihn in diese Zwischenzeit zu verlegen. Wie man schon hierin in den Gedankenzusammenhang des Markus hineinblicken kann, so scheint er auch in der Schilderung des Erstaunens, mit welchem das Volk, als es Jesum sah, in rascher freudiger Bewegung zu seiner Begrüßung zusammenlief, demselben nur den Eindruck geliehen zu haben, mit welchem er selbst den vom Verklärungsberge herabsteigenden Herrn begleitete. Dieser erweiternden Anlage der Erzählung entspricht der Inhalt des Folgenden. Nach Matthäus warf der Dämon den Besessenen zuweilen bald in's Feuer, bald in's Wasser. Dieß darf bei Markus nicht fehlen,

aber zuvor schildert er mit Lukas die minder ausserordentlichen Zustände des Dämonischen V. 18, vgl. Luk. 9, 39. Für den Zweck der weiteren Ausmalung beschreibt er nicht nur, als Jesus den Dämonischen herbeizubringen befahl, mit Lukas den dabei ausgebrochenen Paroxysmus, sondern verschafft sich auch noch eine neue Gelegenheit dazu durch die Frage, die er Jesum an den Vater des Knaben machen läßt, wie lange schon dieser Krankheitszustand dauere, wobei wir nun erst vollends den ganzen Jammer desselben erfahren, daß nemlich der Knabe schon von Kindheit an in diesem Zustand ist, und daß, wobei nun der Bericht des Matthäus eingreift, der Dämon ihn öfters sogar in Feuer und Wasser werfe, um ihn zu verderben. Auch der Heilungsakt erfolgt bei Markus nicht so einfach wie bei Matthäus und Lukas. Jesus erinnert den bittenden Vater zuerst an die Bedingung des Glaubens und nachdem der Vater mit lautem Ruf und unter Thränen gesagt hatte: „ich glaube, hilf meinem Unglauben,“ sprach Jesus erst das den Geist bedrohende Wort, in Folge dessen er aufschreiend und nochmals den Knaben gewaltig umherzerrend entwich, so daß der Knabe wie todt da lag, und Jesus ihn, wie bei den Todtenerweckungen, aufrichtete. So umständlich diese Erzählung lautet, so enthält sie doch nichts, was sich nicht aus der Eigenthümlichkeit des Markus erklären ließe, die Berichte der Vorgänger da, wo es in seinem Interesse zu sein scheint, zu analysiren und, was sie nur einfach melden, in seine einzelnen Momente auseinanderzulegen. Besonders aber scheint mir diese neue Wundererzählung mit den beiden zunächst vorhergehenden 7, 31. 8, 22 unter denselben Gesichtspunkt zu gehören und Markus somit, nachdem er das Verfahren Jesu zuerst bei der Heilung eines Taubstummen, sodann bei der eines Blinden so anschaulich als möglich gemacht hat, die Absicht zu haben, auch von dieser weiteren Species der Wunderheilungen Jesu, der Heilung der Dämonischen, einen gleich anschaulichen Begriff zu geben. Bei keinem andern Wunder dieser Art ist die dabei sich äußernde Thätigkeit Jesu in ihrem Verlauf und im

Digitized by Google

Zusammenhang der einzelnen, den Wunderakt bedingenden Momente so genau fixirt. Wie so die Darstellung des Markus einen neuen Beleg seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gibt, so erscheint Markus auch darin in seinem secundären Verhältniß, daß das eigentliche Moment, das die Erzählung bei den beiden Andern hat, bei ihm abgeschwächt ist, das Unvermögen der Jünger, und der scharfe Tadel, welchen Jesus deßhalb über sie ausspricht. Es kann bei Matthäus, wenn man V. 20 vergleicht, keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus unter der *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* V. 17 die Jünger versteht, noch weniger läßt sich bei Lukas etwas anderes annehmen, da bei Lukas diese Erzählung zu demselben Abschnitt gehört, in welchem die Schattenseite der Jünger in einer Reihe von Zügen so stark hervortritt. Bei Markus steht nun zwar auch der Tadel der *γενεὰ ἄπιςος* in demselben Zusammenhang V. 19, aber theils tritt die Beziehung auf die Jünger schon durch die erweiterte Darstellung zurück, theils wird die Frage der Jünger V. 28 weit milder als bei Matthäus beantwortet. Ganz analog verhält sich Markus bei der folgenden Todesverkündigung zu den beiden Andern. Er berichtet sie beinahe ganz gleichlautend mit Matthäus, kann aber doch nicht bergen, daß ihm auch das harte Wort, das Lukas über die Jünger hinzufügt, nicht unbekannt ist, und sagt daher nicht bloß wie Matthäus, daß die Jünger betrübt wurden, sondern mit einem matten Nachklang der Worte des Lukas, daß sie die Rede Jesu nicht verstanden, und sich scheuten, ihn zu fragen.

Der vom Rangstreit der Jünger ausgehende Abschnitt V. 33—50 macht den Erklärern wegen seines unklaren Zusammenhanges ganz besondere Schwierigkeiten. Selbst Hilgenfeld weiß sich hier nicht anders zu helfen, als durch die auch sonst von ihm hingeworfene Vermuthung der Nichtursprünglichkeit des gegenwärtigen Markus, eine Ausflucht, welche der von ihm vertheidigten Ansicht zu keiner sehr großen Empfehlung gereichen kann. So lückenhaft auch der Zusammenhang sein mag, so fragt sich vor allem, ob

Digitized by Google

eine solche Zusammenhangslosigkeit außerhalb des schriftstellerischen Charakters des Markus liegt, und ob sich nicht wenigstens ein äußerer Faden erkennen läßt, an welchem seine Gedankenreihe fortläuft. Gleich im Eingang verräth sich seine Abhängigkeit von Matthäus dadurch, daß er, obgleich er die Erzählung vom Stater übergeht, doch die Rückkehr Jesu nach Kapernaum aus ihr aufnimmt. Wie er auch sonst solche an Lokalitäten geknüpfte Züge liebt, wird der Uebergang auf die Sache selbst durch die Frage gemacht, welche Jesus, sobald er in dem Hause war, an die Jünger richtete: „worüber sie auf dem Wege sich miteinander unterredet haben?“ So hat auch bei Lukas Jesus den Herzensgedanken der Jünger gesehen, Markus aber spinnt seinen künstlichen Eingang dadurch noch weiter aus, daß er ganz anders als bei Matthäus, wo die Jünger von selbst mit der Frage: „wer der Größere im Himmelreich sei?“ vor Jesu treten, sie nur mit Stillschweigen auf die Frage Jesu antworten läßt, weil sie darüber, wer der Größere sei? auf dem Wege sich unterredet hatten. Während bei Matthäus und Lukas das Erste, was Jesus thut, ist, daß er ein Kind in die Mitte stellt, wird dagegen bei Markus der allgemeine Satz vorangestellt: „wer der Erste sein will, werde der Letzte von Allen sein und der Diener von Allen.“ Man kann nun freilich sagen, Markus knüpfe die Darstellung des Kindes an den Rangstreit so an, daß er sie, wie Matthäus, als Entgegnung auf die Rangstreitigkeiten der Jünger gefaßt wissen wollte, und doch breche er diese Beziehung, statt sie wirklich fest zu halten, dadurch wieder ab, daß er statt einer Ermahnung zur Demuth vielmehr eine Ermahnung zur Kindesliebe folgen laße, während doch offenbar nicht die Kindesliebe, sondern die Kindeseinfalt einen richtigen Gegensatz zum Ehrgeiz bilde (Hilgenf. a. a. O. S. 63); allein dasselbe thut ja auch Lukas und es hindert nichts, anzunehmen, daß Markus dem Lukas folgt. Die Hauptsache aber ist, daß die Stelle selbst, genauer betrachtet, keineswegs blos eine Ermahnung zur Kindesliebe enthält. Wenn Jesus Kinder aufnehmen heißt, wie

ihn selbst, so liegt der Nachdruck seiner Worte nicht auf den Kindern, sondern auf ihm, sofern er sich an die Stelle der Kinder setzt. Er ermahnt daher nicht zur Kindesliebe, als solcher, oder zur Aufnahme der Kinder, noch auch zu einem Kindessinn, wie ihn die Kinder selbst haben, sondern zu einem solchen Demuthssinn, der sich auch zu dem Kleinsten herablassen kann, um in ihm das Höchste zu ehren. Die Größe, von welcher hier die Rede ist, kann ihren Maaßstab nur in dem Verhältniß der Jünger zu Jesu haben; je näher einer Jesu steht, um so größer ist er. Somit ist der Sinn der Worte V. 37: Groß ist nicht der, der sich über alles hinweg, unmittelbar Jesu an die Seite setzt, sondern nur wer seine Größe dadurch zeigt, daß er auch im Geringsten und Kleinsten, auch in Kindern das findet, was ihn Jesu nahe bringt, und worin er sich mit ihm Eins wissen kann. Durch Liebe zu den Kindern zeigt man sich also Jesu würdig, diese Liebe zu den Kindern selbst aber beruht auf der Fähigkeit, sich auch zu dem Kleinsten herabzulassen, und nur diese mit Verläugnung seiner selbst sich herablassende Demuth ist es eigentlich, die Jesus zur Bedingung der Größe in seinem Reiche macht. Der Grundgedanke ist derselbe, wie in der Parabel Matth. 25, 31 f., wo Jesus auch sagt: was man einem der Geringsten gethan habe, habe man ihm selbst gethan. Was also der Gesinnung ihren wahren Werth gibt, ist, daß man auch im Geringsten und Niedrigsten der absoluten Beziehung sich bewußt wird, die es zum Reiche Gottes oder zur Person Jesu habe, was ohne Demuth und ohne eine von allem Aeußerlichen abstrahirende Selbstverläugnung nicht geschehen kann. Man ist daher nur in demselben Verhältniß groß, in welchem man auch klein ist, wie dies bei Markus und Lukas ziemlich gleichlautend als allgemeine Wahrheit ausgesprochen ist. Wenn nun Lukas unmittelbar nach diesem Ausspruch Jesu den Johannes mit den Worten auftreten läßt: „Meister, wir haben einen gesehen, der in deinem Namen die Dämonen austrieb, und wir haben es ihm niedergelegt, weil er nicht mit uns nachfolgte,“ so kann dies nur so

Digitized by Google

genommen werden, wie wenn Johannes mit dieser Instanz Jesu entgegnen wollte: wie wenig das, was im Namen Jesu geschieht, immer auch das Wahre und Rechte sei, könne man daraus sehen, daß es auch solche gebe, welche, ohne zu seinen Jüngern zu gehören, sich doch seines Namens bedienen, worauf Jesus zur Beseitigung dieser Instanz und zur Berichtigung des Mißverständnisses erwiedert, ein solcher sei doch wenigstens nicht gegen sie, und es sei somit auch ein solcher Gebrauch seines Namens keine Einwendung gegen die im Vorangehenden enthaltene allgemeine Wahrheit, daß es bei allem, was man thut, vor allem darauf ankomme, ob es in seinem Namen geschieht. So aufgefaßt gibt nicht nur der Abschnitt Luk. 9, 46—50 einen vollkommenen befriedigenden Sinn, sondern er stimmt auch mit der ganzen Tendenz des Abschnitts, zu welchem er gehört, auf's Beste zusammen. Er fügt sich von selbst in die Reihe der Züge ein, mit welchen Lukas hier die Zwölf nach ihrem für das Reich Gottes noch so wenig empfänglichen Sinn darstellen will. Wie unmittelbar vorher geradezu gesagt wird, daß das Verständniß der Worte Jesu vor ihnen verhüllt gewesen sei, wie unmittelbar nachher derselbe Johannes mit seinem Bruder Jakobus das strafende Wort Jesu sich zuzieht, daß sie nicht wissen, welcherlei Geistes sie seien, so kann auch die dazwischen stehende Erzählung nur einen zu derselben Charakteristik gehörenden Zug enthalten. Bei Markus folgt, wie bei Lukas, auf den Ausspruch Jesu in Betreff der Kinder die Erwiederung des Johannes. Wenn nun auch die Abhängigkeit des Markus von Lukas in dieser Zusammenstellung nicht schon daraus zu schließen ist, daß das Ungeschickte und Unangemessene der Rede des Johannes nicht so klar in die Augen fällt, wie bei Lukas, bei welchem der ganze Zusammenhang des Abschnitts den Gesichtspunkt, von welchem aus sie aufzufassen ist, von selbst feststellt, so fragt sich um so mehr, wie sich bei Markus das Folgende dazu verhält. Markus schiebt unmittelbar darauf, ehe er dem Matthäus in dem parallelen Abschnitt Kap. 18 weiter folgt, einen aus der Instruk-

Digitized by Google

tionsrede Jesu an die Jünger 10, 42 genommenen Ausspruch ein. Er hängt jedoch mit dem Vorhergehenden nur dadurch zusammen, daß auch in ihm von einem Thun im Namen Jesu die Rede ist. Wie also der, der im Namen Jesu Dämonen austreibt, wenn er auch kein Jünger Jesu ist, doch nicht zu den Gegnern zu rechnen ist, so wird auch der, der den Jüngern im Namen Christi einen Becher Wassers reicht, seinen Lohn nicht verlieren; so großen Werth hat also alles, auch das Geringste, was im Namen Jesu geschieht. Aber will denn Jesus hier nur davon reden, welchen Werth das habe, was in seinem Namen geschieht, will er nicht vielmehr die Jünger über das Verkehrte ihres Rangstreits belehren? Wollte man sich aber auch über die Aeußerlichkeit des Zusammenhangs V. 14 hinwegsetzen, so ist es doch im Folgenden nicht möglich, mit Markus weiter zu gehen, ohne den Faden des Zusammenhangs vollends zu verlieren. Er lenkt nun wieder zu Matthäus hinüber und zwar gerade an der Stelle, wo es auch bei Matthäus höchst unklar ist, wie die Rede von dem σκανδαλίζειν Anderer plötzlich übergeht zu jenem σκανδαλίζειν, das ohne Beziehung auf andere nur innerlich in dem Menschen selbst ist. Eine neue Schwierigkeit liegt aber noch besonders darin, daß man bei Markus V. 43 gar nicht weiß, wer die μικροὶ πιςεύοντες sind, vor deren Verführung so ernstlich gewarnt wird. Bei Matthäus versteht es sich von selbst, daß es die Kinder sind, von welchen zuvor die Rede war. Aber ist denn bei Markus von den Kindern in demselben Sinn die Rede, wie bei Matthäus, wie kann Markus von den Kindern schlechthin sagen, sie seien πιςεύοντες? Es zeigt sich hier eine weitere Differenz zwischen Matthäus und Lukas, zwischen welchen Markus in der Mitte steht. Bei Matthäus und Lukas werden die Jünger, um ihnen das Unchristliche ihres Rangstreits vorzuhalten, auf die Kinder hingewiesen. Wenn aber Jesus bei Lukas von den Kindern sagt, daß wer eines von ihnen aufnehme, ihn selbst aufnehme, so werden die Kinder dadurch nur als diejenigen bezeichnet, die auf der un-

Digitized by Google

tersten Stufe des Reiches Gottes stehen, zu welchen man sich daher ohne Demuth und Selbstverläugnung nicht herablassen kann, um auch in ihnen einen Gegenstand zu sehen, in welchem man sich seiner absoluten Beziehung zu Jesus bewußt wird. Ueber die sittliche Beschaffenheit der Kinder selbst ist hiermit noch nichts ausgesagt. Matthäus hat nun zwar auch denselben Ausspruch Jesu, aber er gibt ihm eine untergeordnete Stellung, indem er einen andern Ausspruch Jesu voranstellt, in welchem die Kinder auch positiv als die prädicirt werden, welche die dem Reiche Gottes adäquate sittliche Beschaffenheit haben. „Wenn man nicht umkehrt, um zu werden, wie die Kinder sind, nicht die Demuth hat, die die Kinder haben, kann man nicht in das Reich Gottes kommen.“ Ist nun in diesem Zusammenhang bei Matthäus von den μικροὶ πιςεύοντες die Rede, so ist von selbst klar, daß die Kinder wegen jener positiven sittlichen Beschaffenheit als πιςεύοντες bezeichnet werden, wie unbestimmt ist aber bei Markus, wer die πιςεύοντες sind, und warum sie so genannt werden, da ja zuvor nur, wie bei Lukas, von dem δέχεσθαι ἓν τῶν τοιύτων παιδίων ἐπὶ τῷ ὀνόματί μυ die Rede war? Es läßt sich unmöglich verkennen, daß Markus, nachdem er sich zuvor an Lukas gehalten hat, nachher sich zu Matthäus wendet, und die ganze Rede, wie er sie gibt, eine bloße Composition aus den beiden Parallelen bei Matthäus und Lukas ist. Hilgenfeld meint freilich, nehme man an, Markus habe sich anfangs an Lukas, dann an Matthäus gehalten, so müsse man sich billig darüber wundern, weßhalb er gerade die Worte des Lukas V. 48, durch welche noch ein gewisser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden festgehalten werde, übergangen haben sollte. Umgekehrt gebe aber gerade die Zusammenhangslosigkeit des Markus eine sehr genügende Erklärung, weßhalb Lukas nach jener kleinen Nachhülfe das Folgende auslasse. A. a. O. S. 64 f. Die Sache ist jedoch einfach diese: während bei Lukas sich auch nicht die geringste Spur einer Abhängigkeit von Markus zeigt, läßt sich die Darstellung des Markus so rein in die Be-

Digitized by Google

standtheile auflösen, aus welchen sie aus den Parallelen bei Matthäus und Lukas zusammengesetzt ist, daß wir zu ihrer Erklärung nichts weiter nöthig haben. Wollte man den Markus dem Lukas voranstellen, so müßte man doch weiter fragen, woher Markus diese eigene Darstellung der Rede Jesu erhalten hat, warum wollen wir also seine Quelle nicht bei Lukas annehmen, bei welchem wir dieselbe Form, nur reiner und bestimmter, finden? Aus Lukas hat demnach Markus den ersten Theil seiner Rede, nur mit dem Unterschied, daß er die Wahrheit, die der Handlung Jesu zu Grunde liegt, als allgemeinen Satz voranstellt, während sie bei Lukas nachfolgt und der Handlung Jesu selbst, so fern sie ein Kind betrifft, mehr angepaßt ist? Ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, ȣ̃τος ἔσται μέγας. Die Kleinheit der Kinder, nicht ihre sittliche Beschaffenheit, sondern zunächst nur der Gedanke, daß sie, so klein und gering sie sind, doch auch in den Augen Jesu etwas gelten und ein Gegenstand seiner Aufmerksamkeit und Liebe sind, ist die vermittelnde Vorstellung für die Lehre, die Jesus den Jüngern gibt, daß die wahre Größe nicht in der Selbsterhebung, sondern in der Selbsterniedrigung bestehe. Daß Markus, wenn er die Worte Jesu in der angemessenen Form, die sie bei Lukas haben, bei ihm schon vor sich gehabt hätte, dies nicht wohl übergangen haben würde, läßt sich nicht behaupten, da Markus auch nur, um zu variiren, den bei Lukas nachstehenden Satz vorangestellt haben kann, stellte er ihn aber voran, so fiel die Veranlassung hinweg, den Worten Jesu die durch die erst nachfolgende Handlung bedingte Form zu geben. Wie die Aeußerung des Johannes sich nur äußerlich anreiht, so hängt auch der Ausspruch Jesu V. 41 nur durch eine äußere Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden zusammen. Was V. 42 folgt, ist aus Matth. 18, 6 f. genommen mit Modifikationen und Erweiterungen, die für die Sache selbst höchst unwesentlich sind, und nur den Zweck zu haben scheinen, eine gar zu wörtliche Wiederholung zu vermeiden. So ist, was Matthäus 18, 8 in Einem Satze ausdrückt: εἰ δὲ ἡ χείρ σȣ ἢ ὁ πȣ́ς σȣ σκανδαλίζει σε καλὸν σοί

ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ κυλλὸν u. s. w., von Markus V. 43 f. in zwei Sätze aufgelöst, in dem einen ist von dem σκανδαλίζειν der χεὶρ und dem εἰσελθεῖν κυλλὸν, in dem andern von dem σκανδαλίζειν des πὺς und dem εἰσελθεῖν χωλὸν die Rede, worauf erst noch das σκανδαλίζειν des ὀφθαλμὸς folgt, und bei jedem dieser drei Sätze steht der zwecklos wiederkehrende Refrain: ὅπυ ὁ σκώληξ αὐτῶν u. s. w. Was noch die beiden letzten Verse V. 49 und 50 betrifft, so scheint Markus hier, wie wenn er sich selbst seiner gar zu großen Abhängigkeit in dem Vorangehenden bewußt wäre, noch einen um so energischeren Anlauf zu einem selbstständigen Schluß nehmen zu wollen, er gibt aber dadurch nur einen neuen Beweis dafür, wie wenig er aus eigenen Mitteln zu leisten vermag. Wie man auch die beiden Schlußverse nehmen mag, der nur äußerlich angeknüpfte Gedanke ist unklar, schief und aus so verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt, daß es unmöglich ist, das, was Markus sagen will, in einer klaren, in sich zusammenhängenden Vorstellung zusammenzufassen. Auch die wahrscheinlichste Erklärung zeigt nur, wie künstlich die Gedankenverbindung dieser Stelle ist. Ewald erklärt sie so: Soll der ächte Bürger des Gottesreiches jede Veranlassung zum Bösen streng meiden, und wäre es zum eigenen empfindlichen Schmerzen und Schaden am Leibe: so darf er vorzüglich auch dem bösen Auge, d. i. dem Neide (Mark. 7, 22) nicht nachgeben und sich dadurch verführen lassen, Streit und Unfrieden in der Gemeinde zu stiften (Mark. 43—48. Matth. 18, 8. 9, vgl. 5, 29 f.). Denn wer bösen verführerischen Antrieben nachgiebt, der bereitet sich gleichsam selbst wie ein Opfer zum Höllenfeuer vor, und weil er das schöne Salz, womit Gott von Anfang an den Geist des Menschen gewürzt hat, salzlos d. i. fade werden ließ, also das für dieses Leben völlig unersetzliche Gut eines gesund urtheilenden und gesund wirkenden Geistes vernichtete, so muß jeder der Art erst durch das Höllenfeuer wieder gesalzen werden, damit doch dieß Opfer nicht ohne das nach Lev.

2, 13 zu jedem Opfer gehörige Salz bleibe; kein anderes Salz, (keine andere Reinigung) als das höllische Feuer selbst bleibt über, wenn das Salz im Menschen salzlos geworden: bewahrt also lieber das Salz in euch, die Besonnenheit und den Frieden unter einander, V. 49. (Die drei ersten Evangelien S. 286). Nach dieser Erklärung liegt das Hauptmoment des Zusammenhangs in dem Auge V. 47, sofern das Motiv des Neides sich in ihm äußert. Allein Hand, Fuß und Auge stehen hier nur beispielsweise neben einander, ohne daß dem Auge eine besondere Beziehung neben jenen beiden andern gegeben wird. Es fragt sich daher, ob der Verfasser selbst diesen Zusammenhang beabsichtigt hat. In jedem Fall ist der Hauptbegriff der beiden letzten Verse, das Salz in so verschiedenen Beziehungen genommen, daß der Gedanke, in welchem sie zusammengefaßt werden sollen, als höchst gesucht erscheint. Das Salz ist das salzende Feuer der Hölle, das wirkliche Salz bei dem Opfer, der Geist als das Princip der Vernünftigkeit und Besonnenheit und noch speciell des Friedens. Was hat den Verfasser zu dieser künstlichen Gedankenverbindung veranlaßt? Vielleicht ist es doch nur die Stelle Luk. 14, 32—35, in welcher in einem Zusammenhang, in welchem wenigstens von dem ἐρωτᾶν τὰ τῆς εἰρήνης die Rede ist, der aus der Bergrede Matth. 5, 13 genommene Spruch vom Salz gleichfalls die Schlußsentenz bildet. Es fehlt daher nur noch der das Salz mit dem Feuer vermittelnde Gedanke, welchen der Gebrauch darbot, die Speisopfer, ehe sie zum Feuer des Altars gebracht wurden, mit Salz zu salzen, 3 Mos. 2, 13.

Mark. 10, 1 — 13, 27.

Kap. 10, 1 f. geht Markus mit Weglassung des weiteren Inhalts von Matth. 18 auf Matth. 19, 1 f. über, um die bei Lukas fehlende Erklärung Jesu über die Ehescheidung zu geben. Die folgenden Stücke, die Einsegnung der Kinder 10, 13—16., die Unterredung mit dem reichen Jüngling nebst der Rede des

Digitized by Google

Petrus 10, 17—31., die Vorhersagung des Todes 10, 32—34 haben auch die beiden andern Evangelisten in derselben Ordnung. Die Bitte der Söhne des Zebedäus 10, 35—45 fehlt hier bei Lukas, wie auch die Parabel des Matthäus 20, 1 f., sowohl bei Markus als Lukas, aber bei der Heilung des Blinden zu Jericho 10, 46—52 sind die drei Synoptiker wieder parallel.

Bei der Frage über die Ehescheidung weicht Markus auf mehrfache Weise von Matthäus ab. Bei Matthäus geht Jesus zuerst auf das uranfängliche Verhältniß von Mann und Weib zurück, und das mosaische Gesetz kommt erst dadurch zur Sprache, daß die Pharisäer sich auf dasselbe berufen, um aus ihm eine Einwendung gegen Jesus zu entnehmen, bei Markus fragt Jesus selbst sogleich nach dem mosaischen Gesetz, um die Bestimmungen desselben, dem ursprünglichen Verhältniß gegenüber, als eine bloße Nachsicht gegen die Herzenshärtigkeit des Volks darzustellen. Hierin kann man nur eine zufällige Umstellung sehen. Wichtiger aber ist, daß bei Markus gerade die Bestimmung fehlt, in welcher bei Matthäus das Hauptmoment der ganzen Frage liegt. Während bei Matthäus die Pharisäer nur fragen, ob es erlaubt sei, die Frau aus jeder Ursache zu entlassen, ob also nicht blos im Falle des Ehebruchs, sondern auch aus jedem andern beliebigen Grunde die Entlassung gestattet sei, geht bei Markus ihre Frage dahin, ob es überhaupt, ganz abgesehen von dem Grunde dazu, erlaubt sei, die Frau zu entlassen. Demgemäß lautet nun auch bei Markus die Antwort Jesu unbedingt verneinend, bei Matthäus aber wird der Fall des Ehebruchs ausdrücklich als der einzige bezeichnet, der zur Auflösung der Ehe berechtige. Es wird allgemein angenommen, daß die Darstellung des Markus hier unmöglich für die ursprüngliche gehalten werden kann, aber wie soll man es sich erklären, daß er hier in einem so bedeutenden Punkte abweicht, und den von Jesus auch in der Bergrede Matth. 5, 32 hervorgehobenen Fall völlig unbeachtet läßt? Ohne Zweifel liegt der Grund in einer Reflexion, zu welcher Markus durch die Art und

Digitized by Google

Weise, wie Jesus seine Antwort motivirt, bestimmt worden ist. Beruht die Ehe auf dem ursprünglichen, durch die Schöpfung begründeten Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander, sind beide Theile durch das eheliche Verhältniß so zusammengewachsen, daß die Zweiheit in der Einheit aufgehoben ist, so erscheint von diesem Gesichtspunkt aus der Ehebruch als etwas so Unnatürliches, daß er im Grunde gar nicht als etwas Besonderes in Betracht kommt. Tritt aber gleichwohl der Fall des Ehebruchs ein, so gilt von ihm derselbe Grundsatz, durch welchen Jesus jede Auflösung des ehelichen Bandes verbietet, daß der Mensch nicht trennen soll, was Gott zusammengefügt hat. Der Ehebruch ist an sich ein solcher Akt menschlicher Willkür, die faktische Auflösung des von Gott geknüpften Bandes, und es braucht daher nicht mehr gesetzlich ausgesprochen zu werden, was faktisch schon vorhanden ist. Indem also Markus das besonders in's Auge faßt, daß Jesus die Ehe ganz aus dem Gesichtspunkt des ursprünglichen natürlichen Verhältnisses der beiden Geschlechter betrachtet, denkt er sich auch den Ehebruch in dem Verbot V. 9 begriffen. Wie die Scheidungen nur eine Folge der σκληροκαρδία sind, somit nur etwas, was nicht sein sollte, so gilt dasselbe noch mehr von dem Ehebruch, als der Ursache der Scheidungen. Der Ehebruch kommt daher gar nicht besonders in Betracht, oder wenn er besonders fixirt werden soll, könnten die Worte Jesu nur so genommen werden: wie der Ehebruch nur als eine willkürliche Auflösung des ehelichen Bandes angesehen werden kann, so darf dieses Band auch sonst nicht auf irgend eine Weise willkürlich gelöst werden. Daß Markus V. 12 auch von einer Entlassung des Mannes durch die Frau spricht, soll, wie man meint, den römischen Standpunkt des Evangelisten beurkunden. Wie kam aber der Evangelist dazu, den in Judäa mit Pharisäern redenden Jesus auf einmal auf den römischen Standpunkt sich stellen zu lassen, oder wie läßt sich denken, daß ihn blos der Parallelismus der Rede zu dieser Gleichstellung der Frau mit dem Manne veran-

Digitized by Google

laßt habe?*) Betrachtet er als das Hauptmoment der Rede Jesu das ursprüngliche, von Gott geordnete Verhältniß der beiden Geschlechter, welchem zufolge Mann und Frau so zusammengehören, daß beide zusammen in der Ehe eine und dieselbe Persönlichkeit bilden, was folgt daraus natürlicher, als die gleiche Berechtigung der beiden Ehegatten? Es ist auf beiden Seiten das gleiche Recht, aber auch die gleiche Versündigung gegen die von Gott eingesetzte Heiligkeit der Ehe. Von diesem leitenden Gesichtspunkt aus erklärt sich wohl auch die weitere Differenz, daß die bei Matthäus sich anschließende Rede über die εὐνοῦχοι bei Markus fehlt. Schon das Unklare des Zusammenhanges der bei Matth. 19, 10 folgenden Worte konnte den Markus sehr leicht bestimmen, sie lieber ganz wegzulassen. Denn, wie soll man sich das οὐ συμφέρει γαμῆσαι als Folgerung aus dem Vorangehenden denken**), und wie hängt dieses οὐ συμφέρει γαμῆσαι mit der folgenden Rede über die εὐνουχία und die verschiedenen Arten derselben zusammen? Aber muß man nicht sogar an der in dieser Stelle enthaltenen Empfehlung der εὐνουχία eben aus dem Grunde Anstoß nehmen, weil sie zu dem Gesichtspunkt nicht paßt, von welchem aus hier das eheliche Leben betrachtet wird? Ist die Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter die von Anfang an festgesetzte göttliche Ordnung, die durch menschliche Willkür nicht auf-

---

*) Wäre, wie Ewald (die drei ersten Evangelien S. 305) meint, der damals allbekannte Fall des Weibes des Vierfürsten von Galiläa die Veranlassung zu einer im allgemeinen so auffallenden Anfrage gewesen, so begreift man nicht, wie das specifische Moment der Frage bei Matthäus so ganz verloren gehen konnte.

**) Hätten die Jünger Jesu entgegengehalten, daß es nach so strengen Grundsätzen über Schließung und Gültigkeit der Ehe eigentlich besser sei, gar nicht zu heirathen, so würden sie der von Jesu ausgesprochenen sittlichen Ansicht von der Ehe auf eine Weise entgegengetreten sein, welche eine ganz andere Erwiderung von Seite Jesu hätte veranlassen müssen.

Digitized by Google

gehoben werden darf, so gilt auch von der εὐνεχία derselbe Grundsatz, daß der Mensch nicht trennen darf, was Gott zusammengefügt hat. Wie läßt sich daher annehmen, daß Jesus in einem so unmotivirten Zusammenhang von der εὐνεχία gesprochen habe? Hielt diese Reflexion den Markus ab, dem Matthäus weiter zu folgen, so scheint er doch darin den Matthäus noch vor Augen gehabt zu haben, daß er Jesum die Schlußworte seiner Rede über die Ehescheidung ebenso nur an die Jünger richten läßt, wie auch bei Matthäus erst nachher noch in einem Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern die εὐνεχία zur Sprache kommt.

Bei den folgenden Stücken sind die Abweichungen minder bedeutend, aber auch hier verhält sich Markus zu den beiden andern durchaus so, daß man seinen größtentheils wörtlichen Parallelen nicht folgen kann, ohne von dem Einen immer wieder auf den Andern verwiesen zu werden. Wie er in dem Ausspruch Jesu über die Kinder V. 15 mit Lukas 18, 17 zusammenstimmt, so ist die bei Lukas fehlende Handauflegung der gleiche Schluß, wie bei Matthäus. In dem Gespräch Jesu mit dem reichen Jüngling läßt Matthäus den Jüngling Jesum fragen: welche Gebote er halten solle? bei Markus aber, wie bei Lukas, sagt Jesus selbst sogleich: τὰς ἐντολὰς οἶδας. Dagegen ist der Jüngling nicht, wie bei Lukas, πλέσιος σφόδρα, sondern, wie bei Matthäus, ἔχων κτήματα πολλά. Derselbe Satz, welcher bei Matthäus heißt: παρὰ ἀνθρώποις τἕτο ἀδυνατόν ἐστι, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατὰ, bei Lukas: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις, δύνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ, lautet bei Markus so: παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' ὐ παρὰ τῷ θεῷ, πάντα γὰρ δύνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ; wie wenn auch so wieder, wenigstens durch den Gleichlaut der letzten Worte, von Matthäus zu Lukas eingelenkt werden sollte. Bei Matthäus sagt Jesus 19, 20 nach den Worten δυσκόλως πλέσιος u. s. w. πάλιν δέ λέγω ὑμῖν u. s. w. Markus aber läßt ihn V. 24 dieselben Worte wie V. 23 wiederholen, nur mit der mildernden Wendung, daß es für die πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι

Digitized by Google

so schwer sei, nicht für den Reichthum an sich, sondern das Vertrauen auf ihn. Das Wort Jesu zu Petrus lautet bei Markus, da Matth. 20, 28 bei ihm fehlt, beinahe ganz wie bei Lukas, (man vergleiche besonders: ἐὰν μὴ λάβῃ — καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον) und doch heißt es auch hier nicht, wie bei Lukas γονεῖς ἢ ἀδελφὸς, sondern, wie bei Matthäus, ἢ ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα, und der Schlußsatz des Matthäus: πολλοὶ δὲ u. s. w. darf gleichfalls nicht fehlen. Wenn Matthäus und Lukas bloß sagen: wer Haus, Eltern u s. w. verlasse, werde das Verlassene vielfältig wieder empfangen, so kann Markus sich nicht enthalten, den dem Verlust entsprechenden Ersatz zu specifiziren, und einen solchen, Häuser, Brüder, Schwestern u. s. w., so seltsam dieß lautet, in der jetzigen Welt wieder empfangen zu lassen. Wo eine so wörtliche Uebereinstimmung theilweise immer wieder von dem Einen zu dem Andern überspringt, ist gewiß die Annahme die natürlichste, daß eine solche Darstellung selbst nur eine Zusammensetzung aus den beiden parallelen Relationen ist, und der Schluß liegt sehr nahe, daß so gut Markus jedenfalls so Vieles aus Matthäus entlehnt hat, er auch das Andere aus einer gleichen Quelle geschöpft haben kann. Anders läßt sich die Sache auch vom Standpunkt des Lukas aus nicht betrachten. Welche eigene Erscheinung wäre es, wenn sich Lukas immer nur so weit an Markus gehalten hätte, als er ihn mit Matthäus nicht übereinstimmend fand? Setzen wir dagegen voraus, daß bei Markus dieselbe Abhängigkeit nach beiden Seiten hin stattfand, so bleibt er auch darin sich gleich, daß er auf der Grundlage seiner beiden Vorgänger nur so weit eine gewisse Selbstständigkeit erstrebt, als dieß innerhalb des Gegebenen theils durch Erläuterungen und Erweiternngen auf dem Wege der Reflexion, theils durch die sein eklektisches Verfahren leitende Methode der Anordnung geschehen konnte. Immer ist sowohl in dem, was er ausläßt, als in dem, was er aufnimmt, eine gewiße Methode in seinem Verfahren. Die bei Matthäus 20, 1 f. folgende

Digitized by Google

Parabel überging er wohl nicht deßwegen, weil sie bei Lukas fehlt, sondern theils wegen der ungeschickten Unterbrechung, die der geschichtliche Gang durch sie erleidet, theils weil das Wesentliche ihres Inhalts auch schon durch die aus Matthäus von ihm aufgenommene Sentenz V. 31 ausgedrückt ist. Auch fragt sich, ob er überhaupt weitere Parabeln geben wollte. Die von Lukas einer andern, für die Jünger noch ungünstigeren Stelle (22, 24 f.) vorbehaltene Bitte der Söhne des Zebedäus, die er unmittelbar ihnen selbst, nicht, wie Matthäus, ihrer Mutter in den Mund legte, überging er nicht, da sie auch hier für die Jünger charakteristisch ist. Sie war der faktische Beleg für das Urtheil des Lukas über die Jünger, das er nun nicht nöthig hatte, einzurücken, daß die Jünger die Worte Jesu nicht verstanden haben, und ihr Sinn ihnen verborgen geblieben sei, Luk. 18, 34. Daß er den Lukas auch in den von ihm unbenützt gelassenen Abschnitten nicht ganz aus dem Auge verlor, beweist der verstärkende Zusatz, welchem er die Rede Jesu durch die Vergleichung seines Todes mit einem *βάπτισμα* gab, V. 38 f. Woher anders sollte dieser bildliche Ausdruck genommen sein als aus Lukas 12, 50?

Bemerkenswerth ist in der Geschichte der Blindenheilung zu Jericho, daß Markus, während er doch dem Lukas nicht einmal die Bekehrung des Zacchäus nacherzählt, gleichwohl mit Lukas nur von Einem Blinden weiß. War er freilich mit dem geheilten Blinden so genau bekannt, daß er selbst seinen Namen angeben konnte, so konnte er auch ohne den Lukas die Erzählung des Matthäus berichtigen. Wer möchte aber glauben, daß der sonst so abhängige Schriftsteller gerade für Namen und Zahlen eine so eigene sichere Quelle hatte? Auch darin stimmt er dem Lukas bei, daß er Jesum vom Volke den Nazaräer genannt werden läßt, und Jesu die Worte in den Mund legt: *ἡ πίςις σου σέσωκέ σε*. So bleibt das Einzige, was ihn mit Matthäus verknüpft, der Ort der Heilung, beim Ausgang aus Jericho, nicht beim Eingang. Daß er in Ansehung dieses Punktes bei Matthäus blieb, war nur con-

Digitized by Google

sequent, da bei Lukas die Verlegung der Heilung auf den Ausgang damit zusammenhängt, daß Jesus V. 5 zu Zachäus sagt: „heute muß ich in deinem Hause bleiben." Wollte er erst in Jericho bleiben, so konnte noch von keiner beim Ausgang aus Jericho geschehenen Handlung die Rede sein.

Kap. 11 erzählt Markus, ohne die Parabel von den anvertrauten Pfunden, welche Lukas hier 19, 11 f. voranstellt, Matthäus erst in den eschatologischen Reden 25, 14 f. gibt, den Einzug Jesu in Jerusalem, die Reinigung des Tempels, die bei Lukas fehlende Verfluchung des Feigenbaums und die Antwort Jesu auf die Streitfrage der Hohepriester, Schriftgelehrten und Aeltesten, die bei den drei Evangelisten in derselben Ordnung folgt.

In der Erzählung des Einzugs Jesu in Jerusalem schließt sich Markus näher an Lukas, als an Matthäus an. Es fehlt das alttestamentliche Citat, der ungeschickte Ausdruck des Matthäus in Betreff der beiden Esel ist vermieden und der Einziehende ist ausdrücklich als König begrüßt. Zwar heißt es bei Markus 11, 10: *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τȣ̃ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ*, aber des Lukas *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς* ist auch so aufgenommen, und seine Umwandlung in die *βασιλεία* scheint nur aus Rücksicht auf Matthäus geschehen zu sein, um die *βασιλεία* mit dem von Matthäus genannten David zu verbinden. Auch darin ist Markus gleichlautend mit Lukas, daß es nicht blos heißt V. 3, Jesus habe gesagt: *ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ* u. s. w., sondern dies nachher auch als wirklich geschehen erzählt wird, V. 5, vgl. Luk. 19, 31. 34, aber doch wird die Antwort der Jünger nicht, wie bei Lukas, mit den Worten gegeben: *ὁ κύριος αὐτȣ̃ χρείαν ἔχει*, sondern es greift nun auch der Bericht des Matthäus wieder ein, und wie es bei Matthäus von den Jüngern heißt, daß sie gethan haben, *καθὼς προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησȣ̃ς* 21, 6., so sagt auch Markus: *εἶπον αὐτοῖς καθὼς ἐνετείλατο ὁ Ἰησȣ̃ς*, 11, 5. Daß aber Markus, ungeachtet er sich hier so genau an Lukas hält, sich doch nicht veranlaßt sah, weiter mit ihm zu gehen, wenn nun

Digitized by Google

Lukas Jesum über Jerusalem weinen und das der Stadt bevorstehende Schicksal aussprechen läßt, hat gar nichts Befremdendes, auch wenn er den Lukas vor sich hatte, da Lukas nach dem scharfen Gegensatz, in welchen er sich zum Judenthum und Judaismus setzte, solche Contraste liebte, die nicht im Sinne des die Gegensätze vermeidenden Markus sein konnten. Wie Lukas den Rangstreit der Jünger gerade an die Stelle setzte, wo ein solches Benehmen am meisten auffallen mußte, so konnten auch die Thränen, die hier Jesus über Jerusalem weint, an keinem andern Ort einen so ergreifenden Eindruck bewirken, indem beides sich schroff entgegensteht, die ihren König feierlich empfangende und die in ihrer Verblendung schon auf der Schwelle ihres Untergangs stehende Stadt. Je charakteristischer solche Gegensätze für Lukas sind, um so weniger können wir uns wundern, daß in ihnen die Individualität der beiden Schriftsteller in ihrem Unterschied hervortritt.

Einen unverkennbaren Beweis des selbstständigen Pragmatismus des Markus sieht Hilgenfeld in der 11, 12 f. folgenden Erzählung, bei welcher sogar Saunier seine Unabhängigkeit anerkennen und ihm das Zeugniß des besten Zusammenhangs und einer trefflichen Ordnung geben müsse. Seine Abweichungen seien der Art, daß sie nur dazu dienen können, die Geschichte in ein richtigeres Licht zu stellen und tragen das Gepräge der Wahrheit so stark an sich, daß man kein Bedenken tragen dürfe, dem Markus hier den Vorzug zu geben. Er gebe der Austreibung der Käufer aus dem Tempel eine andere Stellung, vertheile den Verlauf der Geschichte vom verdorrten Feigenbaum in verschiedene Zeitmomente, und vermeide die Unwahrscheinlichkeit, daß alles das, was Matthäus 21, 14—22 in Einer Reihe erzählt, noch am Tage der Ankunft vorgefallen sei. A. a. O. S. 71. Es ist wahr, bei Markus wird alles mehr auseinandergelegt und in der Aufeinanderfolge seiner einzelnen Momente dargestellt, aber ist dieß ein Vorzug, wenn dadurch nur der Eindruck des Geschehenen geschwächt wird, und die ursprüngliche Tendenz der evangelischen

Ueberlieferung verloren geht? Wie sehr paßt es bei den beiden andern Evangelisten zu dem Bilde des in seiner königlichen Würde einziehenden Messias, wenn er unmittelbar nach dem Einzug das ihm als Messias zukommende religiöse Werk vornimmt, und in dem heiligen Eifer, welchen der Anblick des entweihten Tempels gleich bei dem ersten Eintritt in ihm wecken mußte, nicht säumt, sondern rasch zu dieser That schreitet, die, zu welcher Zeit sie auch geschehen mochte, nur in dem Bewußtsein des höheren Berufs, in dessen erhabenem Licht die Scene des Einzuges ihn dem Volke gezeigt hatte, von ihm vollbracht werden konnte? Wie ganz anders stellt sich dagegen die Sache dar, wenn Jesus bei Markus nach dem Einzug zwar auch in den Tempel geht, aber nur um in ihm sich umzusehen (περιβλεψάμενος πάντα V. 11.) und wie mit bedächtiger Vorsicht vorläufig seine Dispositionen für den folgenden Tag zu treffen. Wer sieht hier nicht den Standpunkt des der lebendigen Ueberlieferung schon ferner stehenden Schriftstellers, welcher die nüchterne Reflexion, mit welcher er sich den wahrscheinlichen Hergang der Sache zurechtzulegen sucht, auf den Handelnden selbst übertrug? Wie er hier offenbar Entschluß und That trennt, Jesum am ersten Tag nur den Entschluß der That fassen, die That aber erst am folgenden Tag ausführen läßt, so ist es dieselbe, die Einheit einer Handlung in ihre verschiedene Momente auflösende und diese selbst auseinanderhaltende Reflexion, wenn er in der Erzählung von dem Feigenbaum das, was Matthäus in der Einheit einer unmittelbaren Anschauung darstellt, in zwei besondere Momente auseinanderlegt. Bei Matthäus ist der Baum in demselben Momente, in welchem Jesus den Fluch ausgesprochen hat, auch schon verdorrt, bei Markus hören zwar die Jünger den Ausspruch Jesu, aber sie sehen noch nichts von seiner Wirkung, erst am folgenden Tag fällt ihnen auf, daß das geschehen sei, was nach dem Worte Jesu geschehen sollte. Das Wunder nimmt so erst allmälig seinen Verlauf, und Markus läßt dem Zuschauer auch hier, wie 7, 31. 8, 22 gleichsam Zeit, der Hand-

Digitized by Google

lung Jesu mit seiner das Eine mit dem Andern zusammenhaltenden Reflexion zu folgen. Dieses Analysiren und Specifiziren gehört zur schriftstellerischen Methode des Markus, bei den Wundererzählungen aber kommt diese Anschauungsweise in Widerstreit mit dem Charakter des Wunders, denn je mehr die Wirkung von der Ursache getrennt wird und je mehr Vermittelndes dazwischen liegt, um so weniger erscheint das Wunder als der unmittelbare Act, der zum Begriff des Wunders gehört. Noch auffallender aber hat den Markus die Gewohnheit, seine Reflexion in die Erzählung hineinzulegen, um den Gegenstand desselben so durchsichtig als möglich zu machen, zu einem Widerspruch mit der Sache selbst verleitet, wenn er V. 13 die eigene Bemerkung macht, es sei ja nicht die Zeit für Feigen gewesen. Hiermit ist zwar sehr natürlich erklärt, warum Jesus nur Blätter, keine Feigen fand, nicht aber, wie Jesus erwarten konnte, Feigen zu finden, wo, der Natur der Sache nach, keine zu finden waren. Es bleibt schlechthin unbegreiflich, wie Markus den Widerspruch übersehen konnte, welcher dadurch in die Handlungsweise Jesu kam, sicher aber lag die Veranlassung zu diesem Mißgriff darin, daß er die Gelegenheit, aus eigenen Mitteln eine zur Erklärung der Sache dienende Bemerkung beizufügen, nicht unbenutzt lassen wollte. Je gewisser er hier die unpassende Bemerkung nur seiner eigenen Reflexion entnommen hat, um so gewisser dürfen wir auch sonst bei solchen erläuternden Zusätzen keine andere Quelle voraussetzen. Wie er hier seine Armuth an eigenen Mitteln selbst verräth, so kann auch der Schluß seiner Erzählung der Scene im Tempel nur als ein Beweis seiner Abhängigkeit von Lukas angesehen werden. Die Schriftgelehrten und Hohepriester, sagt Markus V. 18 f., haben nicht gewußt, wie sie ihn aus dem Wege räumen sollten, aus Furcht vor dem Volk, das von dem gewaltigen Eindruck seiner Lehre ganz hingenommen war. Woher kommt hier auf einmal das ἐκπλήττεσθαι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτȢ, da ja Jesus noch gar nicht im Tempel gelehrt haben konnte, wenn er, nach dem kurzen

Besuch am Abend des Tages des Einzugs, am andern Morgen zwar wieder in den Tempel gekommen war, aber nur um die Käufer und Verkäufer auszutreiben? Lukas erzählt dasselbe, aber er motivirt es anders, nicht blos durch den Akt der Tempelreinigung, sondern durch tägliches Lehren im Tempel. Obgleich Markus nur von der Tempelreinigung spricht, kann er doch nicht umhin, den Eindruck, welchen Jesus auf das Volk macht, auch seiner διδαχὴ zuzuschreiben, auf welche gesuchte Weise wird nun aber dieser Eindruck der διδαχὴ motivirt, wenn er zwar Jesum nicht, wie Lukas, mehrere Tage im Tempel lehren läßt (worin er dem Lukas deßwegen nicht folgen konnte, weil er auf den Tag nach der Tempelreinigung die Wahrnehmung des verdorrten Feigenbaumes verlegte) aber dafür das strafende Wort, mit welchem Jesus die Käufer und Verkäufer vertrieb, auch zu einem διδάσκειν machte? Καὶ ἐδίδασκε, λέγων αὐτοῖς, οὐ γέγραπται u. s. w. Warum genügte ihm denn nicht die Tempelreinigung, wenn er doch nur von ihr gesprochen hatte, als Ursache des Eindrucks, welchen Jesus auf das Volk machte? Oder warum blieb er nicht bei der Darstellung des Matthäus stehen? Woher anders kann dieses künstliche Einflechten des διδάσκειν sein, als aus Lukas? Wie wenig er aber, mag er sich freier bewegen, oder mehr auf die Seite des Lukas hinüberneigen, seinen Hauptführer Matthäus vergessen kann, zeigen die aus einer ganz andern Stelle des Matthäus genommenen Schlußverse V. 24—26, durch welche er hier den Matthäus selbst zu ergänzen sucht. Es ist ihm nicht genug, in dem Wunder am Feigenbaum einen Beweis der Allmacht des Glaubens zu sehen, und vom glaubensvollen Gebet zu erwarten, daß man erhalte, um was man bittet, er setzt auch noch die Bereitwilligkeit der Sündenvergebung als die Bedingung des wahren Gebets hinzu. So ist nun zwar aus der übergangenen Bergrede diese Stelle vom Gebet Matth. 6, 14 f. hier noch beigebracht, aber gewiß nicht sehr passend, da, wenn Jesus aus Veranlassung des Wunders am Feigenbaum vom Glauben und glaubensvollem Ge-

Digitized by Google

bet spricht, der Hauptbegriff nicht das Gebet, sondern der Glaube des Gebets ist.

Die Frage, welche die Gegner Jesu an ihn machen, Mark. 11, 27—33, aus welcher Machtvollkommenheit er handle, erzählen die drei Synoptiker beinahe ganz gleichlautend. Die Fragenden sind bei Markus, wie bei Lukas, nicht blos die Hohenpriester und die Aeltesten, sondern auch die Schriftgelehrten.

Kap. 12, 1 f. gibt Markus in Uebereinstimmung mit Lukas und Matthäus, welcher jedoch noch eine kleine ihm eigenthümliche Parabel einschiebt, mit einer an dieselben Gegner gerichteten Rede Jesu V. 28—32, die Parabel von den rebellischen Weingärtnern und übergeht hierauf mit Lukas die von dem letztern schon früher 14, 16—24 mitgetheilte Parabel von dem königlichen Mahl Matth. 22, 1—14. In derselben Ordnung, wie bei den beiden andern Synoptikern folgt bei Markus 13—17, vgl. Matth. 22, 15—22, Luk. 20, 20—26, die Rede über den Zinsgroschen und 18—27, vgl. Matth. 22, 23—33, Luk. 20, 27—40, die Streitfrage der Sadducäer über die Auferstehung. Die bei Markus und Matthäus sich anschließende Antwort Jesu auf die Frage über das größte Gebot fehlt hier bei Lukas, da er sie schon in den ihm eigenthümlichen Abschnitt 10, 25—27 eingerückt hat. Bei der Frage über den Davidssohn V. 35 f. treffen die drei Synoptiker wieder zusammen, Markus verläßt nun aber den Matthäus, um mit Lukas die Strafrede gegen die Schriftgelehrten und die Erzählung von dem Scherflein der Wittwe zu geben, Mark. 12, 38—44, vgl. Luk. 20, 45 f. 21, 1 f.

In dem Abschnitt über die Parabel 12, 1 f. stimmt Markus am Schlusse so auffallend mit Lukas überein, daß ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniß des Einen von dem Andern nicht zu bezweifeln ist. Bei Beiden können die letzten Worte: *ἔγνωσαν γὰρ, ὅτι πρὸς αὐτὸς τὴν παραβολὴν ταύτην εἶπε*, dem Sinn nach nicht auf das unmittelbar vorhergehende *ἐφοβήθησαν*, sondern nur auf das entferntere *ἐζήτησαν* u. s. w. oder

Digitized by Google

ἐζήτουν u. s. w. bezogen werden. Hilgenfeld tritt auch für diese Unangemessenheit auf die Seite des Markus. Mit dem Vorhergehenden sei diese Angabe bei Markus dadurch innig verknüpft, daß derselbe die Parabel nicht, wie Lukas 20, 9., an das Volk, sondern an die 11, 27 zu Jesu gekommenen Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten gerichtet sein lasse, wie Matth. 21, 33, und deßhalb hier nicht, wie Luk. 20, 19, noch besonders anzugeben brauche, daß diese Leute es waren, welche Jesum zu fangen suchten, und seine Darstellung erhalte dadurch eine sehr angemessene Abrundung, daß er nun eigenthümlich von denselben Gegnern, die zu Jesu gekommen waren, hinzufüge: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον. Für die Ursprünglichkeit des Markus spreche auch noch ein fernerer Umstand. Abweichend von Matthäus 21, 14—16 habe Markus 11, 18 schon unmittelbar an die Tempelreinigung die Bemerkung geschlossen, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum umbringen wollten, aber das Volk fürchteten, das wegen seiner Lehre an ihm hing. Obgleich nun auch Lukas 19, 47. 48 an dieser Stelle wesentlich dasselbe sage, so sei doch bei Markus allein die Gleichförmigkeit des Ausdrucks mit unserer fraglichen Stelle bemerkbar. Dieß spreche dafür, daß auch 12, 12 aus seiner Feder ursprünglich herrühre, und weil er so nur eine ihm geläufige Formel wiederholte, erkläre sich auch die etwas nachläßige Begründung am Besten. A. a. O. S. 73. Wie wenig solche Gründe etwas beweisen können, bedarf keiner weitern Bemerkung. Enthält die Stelle für sich überhaupt kein bedeutenderes Moment, so kann die Frage, wer hier der von dem Andern Abhängige sei, nur nach der Analogie der entscheidenderen Stellen beantwortet werden, und es ist demnach ausser Zweifel, daß Markus selbst durch eine solche Unangemessenheit sich nicht abhalten ließ, die Worte seines Vorgängers zu den seinigen zu machen.

Bei den beiden folgenden Erzählungsstücken ist Markus ganz im Einklang mit den beiden andern Synoptikern, bei dem dritten aber, das die Frage über das größte Gebot betrifft, weicht er dar-

Digitized by Google

in von Matthäus ab, daß er den fragenden Schriftgelehrten das von Jesu Gesagte billigend wiederholen und zur Bekräftigung hinzusetzen läßt, die Liebe Gottes und des Nächsten sei mehr werth, als alle Opfer und Brandopfer, worauf auch Jesus mit dieser Rede sich zufrieden bezeugt, und einer solchen Gesinnung ihre Befähigung für das Reich Gottes zuerkennt, V. 32—34. Fragt man, wie Markus zu dieser Erweiterung kommt, so ist nicht zu übersehen, daß er gleich anfangs diese Erzählung unter einen andern Gesichtspunkt stellt als Matthäus. Während bei dem letztern Pharisäer und Sadducäer gleichsam mit einander wetteifern, Jesu verfängliche Fragen vorzulegen, verräth der bei Markus auftretende Schriftgelehrte keine solche Absicht, sondern es ist vielmehr das Wohlgefallen an der treffenden Antwort, welche Jesus den Sadducäern gegeben hat, was ihn bestimmt, Jesum über das größte Gebot zu befragen. Der Schluß der Erzählung spricht daher nur bestimmter aus, was gleich anfangs im Sinne des Fragenden lag, die bei ihm sich äußernde Empfänglichkeit für das Reich Gottes. Zu dieser Auffassung der Sache veranlaßte den Markus vielleicht schon die Darstellung des Matthäus selbst, sofern bei dem letztern nicht recht klar ist, wie der fragende νομικός als πειράζων eine so verfängliche Absicht bei dieser Frage haben konnte. Noch mehr scheint Lukas dazu mitgewirkt zu haben. Was Lukas am Schlusse der Rede über die Auferstehung sagt 20, 39 einige der Schriftgelehrten haben darauf erwiedert: διδάσκαλε, καλῶς εἶπας blickt deutlich durch in den Worten des Schriftgelehrten bei Markus V. 32: καλῶς, διδάλκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας. Nahm er davon die Veranlassung zu einer milderen Auffassung dieser Rede, so muß nur um so mehr auffallen, wie er nach einem so entgegenkommenden Einverständniß des Fragenden und Antwortenden zum Schlusse hinzusetzen kann: καὶ ὐδεὶς ὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι V. 34. Zur Rechtfertigung des Markus wird gesagt: der Schlußsatz bilde offenbar den Schluß aller an Jesum gerichteten verfänglichen Fragen und stehe daher bei Mat-

Digitized by Google

thäus, wo Jesus dieses Verfahren zuletzt dadurch erwidere, daß er 22, 41—46 die versammelten Pharisäer durch die Fragen über das Verhältniß des Messias zu David in die Enge treibe, an der vollkommen richtigen und passenden Stelle. Markus weiche aber von Matthäus darin ab, daß er diesen Worten gar nicht mehr dieselbe Beziehung und Bedeutung gebe, sie von den Wechselreden mit den Pharisäern und Sadducäern lostrenne, und als Lehrvortrag an das Volk im Tempel über eine Meinung der in der dritten Person angeführten Schriftgelehrten darstelle. Deßhalb habe er jene Schlußformel hier nicht stehen lassen können, sondern habe sie einen Schritt zurück, an das Ende der Rede vom größten Gebot stellen müssen, wo sie freilich nicht recht passend stehe, aber doch auch nicht so unpassend, wenn man sie nicht blos auf das unmittelbar Vorhergehende beziehe, sondern allgemeiner als Schluß aller vorher erzählten Fragen an Jesus fasse. Hilgenfeld a. a. O. S. 75 f. Unpassend steht sie auch so, und man muß fragen, warum sie nicht lieber ganz fehlt. Sie steht passend bei Matthäus 22, 46 und Lukas 20, 40, bei Markus aber konnte sie nach den Modifikationen, die er mit den Reden Jesu vorgenommen hatte, keine schickliche Stelle mehr finden, auch zu V. 27 hätte sie nicht gepaßt, da gleich darauf wieder eine Frage folgt. Da er sie gleichwohl auch in seinem Text irgendwo setzen zu müssen glaubte, so sieht man hieraus nur seine Abhängigkeit und zwar namentlich auch von Lukas, welcher sie auch unmittelbar vor die Rede Jesu über den Davidssohn setzt, aber in einem ganz andern Sinn. Markus hat aber überhaupt in diesem ganzen Abschnitt einen eigenen Gebrauch von den Schlußformeln des Matthäus und Lukas gemacht. Die Worte, mit welchen er die Parabel von den Weingärtnern schließt: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον* V. 12 sind aus Matth. 22, 22, hier aber stehen sie am Schlusse der Rede vom Zinsgroschen. Da er nun die Schlußformel schon verwendet hatte, so hat er sich für den Schluß der Rede vom Zinsgroschen an Lukas gehalten, dessen Schluß: *καὶ θαυμάσαντες*

Digitized by Google

ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει αὐτȣ̃ ἐσίγησαν 20, 26, in den Worten V. 17 *καὶ ἐθαύμασαν ἐπ' αὐτῷ* wiedergegeben ist. Aus beiden zugleich ist die Schlußformel V. 34: *καὶ ȣ̓δεὶς ȣ̓κέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι* genommen, aber auch sie steht, wie jene erste, an einem andern Orte.

Wie Markus, wenn er bei Matthäus auf größere Redestücke stößt, sich gern zu Lukas hinüberwendet, so war es ihm ohne Zweifel erwünscht, den Inhalt der bei Matthäus 23, 1. f. folgenden langen Rede Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten mit den kurzen Sätzen des Lukas 20, 45. f. geben zu können, aus welchem er auch die Erzählung von dem Scherflein der Wittwe aufnahm. Absichtlich will Markus die Thätigkeit Jesu im Tempel nicht blos durch Streitunterredungen mit Einzelnen der Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern auch durch Lehrvorträge vor dem Volk schildern. Daraus ist die eigene Form zu erklären, in welcher Markus die Rede Jesu von Christus als dem Davidssohn gibt. Er rechnet sie zu den von Jesus im Tempel vor dem Volk gehaltenen Lehrvorträgen. Damals trat Jesus mit den Worten auf: „Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß Christus der Sohn Davids ist, wenn doch David selbst ihn seinen Herren nennt?“ Daran hatte, setzt Markus hinzu, das in großer Zahl versammelte Volk seine Freude, und hörte ihm gern zu. Wie kann aber dieß, muß man fragen, die ursprüngliche Form dieser Rede gewesen sein? Gibt es irgend eine Frage, durch welche Jesus seine ebenso heimtückischen als disputirsüchtigen Gegner in die Enge treiben und zu ihrer öffentlichen Beschämung zum Schweigen bringen konnte, so ist es unstreitig diese rein dialektische *).

*) Dialektisch ist die Frage zu nehmen, nicht wie sie Ewald (die drei ersten Evangelien S. 320.) nimmt: sie sagen immer nur, der Messias sei der Sohn Davids, aber daß er noch etwas ganz anders sein müsse, könnten sie ja als Schriftgelehrte schon aus der Stelle Ps. 110, 1. nach ihrer eigenen Ansicht von der Gültigkeit des Bibelworts ersehen. Daß der Mes-

Digitized by Google

An keiner andern Stelle ist die Formel, mit welcher Matthäus die Rede Jesu schließt: ὀδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν ὀκέτι, mehr an ihrem Ort. Wenn Lukas diese Formel derselben Rede Jesu voranstellt, so will er Jesum das Bewußtsein seiner siegenden Ueberlegenheit ebendadurch aussprechen lassen, daß er seinen geschlagenen Gegnern auch noch dieses für ihren Scharfsinn so peinliche Räthsel entgegenhält. Die Frage erscheint so als eine ganz für den dialektischen Kampf mit den Gegnern bestimmte und geeignete Waffe. Wie paßt sie aber zu einem Lehrvortrag vor dem Volk? Wie konnte das Volk darüber urtheilen und welchen Zweck hätte eine solche Frage für das Volk gehabt? Es ist klar, die Frage hat ihren Sinn nur da, wo die, deren Sache es ist, solche Fragen zu beantworten, selbst zugegen sind, um auf sie Rede und Antwort zu geben, hätte aber Jesus nur vor dem Volk, gleichsam im Rücken der Schriftgelehrten, davon gesprochen, daß sie diese Behauptung über Christus aufstellen, ohne den Widerspruch lösen zu können, in welchen sie mit der Psalmstelle kommt, so hätte jeder denken müssen, warum er diese Frage nicht den Schriftgelehrten selbst vorhält, um zu sehen, was sie darauf zu sagen haben. Die Frage verliert in der Stellung und in der Form, in welcher sie Markus gibt, so sehr ihr eigentliches dialektisches Moment, daß wir in ihr nur einen schwachen Nachklang ihrer ursprünglichen Bedeutung haben. Nachdem aber einmal die Streitunterredungen Jesu den milden Ton angenommen hatten, in welchen sie Markus in der Frage des Schriftgelehrten V. 28 übergehen läßt, war auch eine so unmittelbar an

sias in dieser Psalmstelle von David Herr genannt werde, wurde so wenig geläugnet, als daß er der Sohn Davids sei. Wie er aber beides zugleich sein könne, Sohn und Herr Davids, da es doch zum Begriff des Sohns gehört, nicht der Herr desjenigen zu sein, dessen Sohn er ist, dieß war die Frage. Die Frage konnte nur so beantwortet werden, daß man gerade auf das Prädikat am wenigsten Gewicht legte, das für die Schriftgelehrten das Hauptprädikat war, den Sohn Davids.

Digitized by Google

die Gegner gerichtete Streitfrage nicht mehr an ihrer Stelle, es mußte auch ihr ihre Spitze genommen werden.

Kap. 13 enthält die eschatologische Rede Jesu. Gleich im Eingang begegnet uns die Eigenthümlichkeit des Markus sowohl in der weiteren Ausmalung der Größe des vor den Augen Jesu und der Jünger stehenden Tempels (*ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαὶ — βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς* V. 1. 2. bei Matthäus 24, 1: *ὀ βλέπετε πάντα ταῦτα*, bei Lukas 21, 5: *λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασι κεκόσμηται*), als auch in der Sicherheit, mit welcher er das *κατ' ἰδίαν* des Matthäus ergänzt. Der Sinn dieses Ausdrucks scheint ihm nicht erschöpft, wenn Jesus den Inhalt des Folgenden an die sämmtlichen Jünger richtet, er beschränkt ihn daher auf den vertrauteren Kreis, die vier auch sonst (vgl. 1, 29) zusammengenannten, Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas. Daß er eine andere Quelle für diese Notiz gehabt habe, als jenes *κατ' ἰδίαν*, wäre gegen alle Analogie. Im Folgenden bewegt sich seine Rede so zwischen der des Matthäus und der des Lukas, daß sie bald mit der einen bald mit der andern Inhalt und Ausdruck theilt. Sehr bezeichnend ist für diese Getheiltheit zwischen zwei verschiedenen Darstellungen, daß Markus als Gegenstand der Rede Jesu weder die Parusie und das Weltende mit Matthäus, noch die Zerstörung Jerusalems mit Lukas bestimmter angibt. Wie wenn er des Matthäus: *πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρεσίας καὶ τῆς συντελείας τε αἰῶνος;* und des Lukas: *πότε ἐν ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γενέσθαι;* in einem schwebenden mittleren Ausdruck vereinigen wollte, sagt er: *πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ πάντα ταῦτα συντελεῖσθαι;* In den zunächst folgenden Versen 5—8 sind, ungeachtet der großen Uebereinstimmung der drei Evangelisten, einzelne Ausdrücke bei Markus, die immer nur dem Einen der beiden Andern angehören, wie z. B. *ὅτι ἐγώ εἰμι* V. 6. vgl. Luk. V. 8., *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα* V. 8. vgl. Matth. V. 8. Die drei Verse 5—8., in welchen die mit

dem Auftreten falscher Messias und mit dem Ausbruch von Unruhen und Kriegen beginnende Zeit beschrieben wird, enthalten das erste Moment dieser eschatologischen Rede. Das zweite bilden die Verse 9—13. Vergleichen wir den Matthäus und Lukas, so sind die beiden bei Matthäus unmittelbar verbundenen Sätze: τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου V. 9. für Lukas nur der äußere Rahmen für das von ihm in sie eingetragene Bild der Apostelverfolgungen geworden, und zwar ist es unverkennbar das paulinische Interesse, das diesen Evangelisten dabei geleitet hat. Konnte Jesus, wenn er den prophetischen Blick in die kommenden Zeiten richtete, auch die Schicksale seiner Jünger nicht unerwähnt lassen, welcher Apostel gab durch seine ganze apostolische Laufbahn reichere Beiträge zu dem hier entworfenen Gemälde, als der Apostel Paulus? Von wem konnte, wie von ihm, gesagt werden, daß er εἰς συναγωγὰς καὶ φυλακὰς überliefert, ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας geführt worden sei? Von wem konnte in vollerem Sinne gesagt werden: ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον? Der Sinn dieser Worte ist gewiß nur sehr schwach ausgedrückt, wenn sie nur sagen sollen: es wird euch ablaufen zum Zeugniß, oder es wird euch Gelegenheit geben, Zeugniß abzulegen. Bezeichnet ἀποβήσεται nach der Bedeutung des Worts das letzte Ziel, in das etwas ausläuft, hier also den Endausgang, welchen das μαρτύριον nehmen wird, worauf anders ist es natürlicher zu beziehen, als auf den Märtyrertod? Und was hätte denn dem paulinischen Verfasser des Evangeliums, wenn er von dem sprach, was der Apostelberuf zur Folge haben werde, näher liegen können, als der Gedanke an den schon damals erfolgten Märtyrertod seines Apostels? Auch die folgenden, zur Ermuthigung und Beruhigung der Jünger gesprochenen Worte, welche bei Matth. K. 24. fehlen, aber bei ihm schon in der Rede Jesu K. 10, 19. f. ihre Stelle gefunden haben, erhalten in dem Zusammenhang, in welchem sie bei Lukas stehen, neben ihrer allgemeinen Bedeutung

Digitized by Google

eine speciellere Beziehung auf den Apostel Paulus. Welches Interesse Lukas für diesen Theil der eschatologischen Rede hatte, erhellt auch daraus, daß er den Uebergang ausdrücklich mit der Bestimmung macht, πρὸ δε τύτων πάντων, noch ehe die die Zerstörung Jerusalems einleitenden Ereignisse eintreten, somit in der Periode, in welche ganz besonders die Wirksamkeit des Apostels Paulus fällt, werden die Jünger diese Erfahrungen ihres apostolischen Berufs zu machen haben. Wie verhält sich nun aber Markus zu den beiden Andern? Da sich in diesem Abschnitt der Rede der eigenthümliche Charakter des Lukasevangeliums nicht wohl verkennen läßt, so kann das ursprüngliche Motiv, aus welchem dieses Moment der Rede hervorging, nur bei Lukas vorausgesetzt werden, und Markus erst durch Lukas zu derselben Abweichung von Matthäus bestimmt worden sein, um so mehr aber schloß sich sodann Markus an die auch bei Lukas zu Grunde liegende Stelle des Matthäus 10, 19. f. an. Es ist dieß besonders auch V. 9. bei den Worten εἰς μαρτύριον αὐτοῖς der Fall, in welchen das μαρτύριον eine ganz andere Beziehung hat, als bei Lukas. Sagt man mit de Wette zu Mark. V. 10., Markus nehme hier Matth. 24, 14. herauf, indem er den Gedanken hineinlege, die Jünger mußten diese Verfolgungen leiden, damit das Evangelium zuvor (πρῶτον, ehe alles Andere geschehe), verkündigt werde, so ist hiemit freilich, wie Hilgenfeld mit Recht bemerkt, so gut wie nichts erklärt. Markus hat ja aber die Worte εἰς μαρτύριον αὐτοῖς nicht aus Matth. 24, 14., sondern aus Matth. 10, 18., wo sie ganz in demselben Zusammenhang stehen. Die noch dabei stehenden Worte καὶ τοῖς ἔθνεσι (vgl. Matth. 24, 14. πᾶσι τοῖς ἔθνεσι) hat er hinweggelassen, da sie überflüssig wurden, wenn er mit Matth. 24, 14. fortfuhr: καὶ εἰς παντὰ τὰ ἔθνη u. s. w. Auch die Schlußworte dieses Abschnitts Mark. V. 13. ὁ δὲ ὑπομ. — σωθήσεται stehen sowohl Matth. 10, 22. als 24, 13. Von V. 14. an verläßt Markus den Lukas, um ganz dem Matthäus zu folgen. V. 14—32. ist beinahe durchaus

Digitized by Google

eine wörtliche Wiederholung aus der parallelen Stelle des Matth. V. 15—36. Nur fehlt nicht nur V. 18. das für Matth. V. 20. characteristische σαββάτῳ, sondern es sind auch die VV. 26. 27. 28. hinweggelassen, und statt εὐθέως V. 29. heißt es bei Mark. V. 24: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, was so ziemlich dasselbe ist, aber doch darauf hinzuweisen scheint, daß Markus wenigstens keine so unmittelbare Folge der V. 24. f. beschriebenen Katastrophe sich dachte. Auch er erwartete die Parusie in kürzester Frist, und obgleich er erst nach Matthäus und Lukas geschrieben haben kann, ließ er sich durch alles, was zwischen der Abfassung seines Evangeliums und der des Matthäusevangeliums dazwischen liegt, nicht abhalten, in denselben Ausdrücken, wie Matthäus, von der Nähe der Parusie zu reden. Auch bei ihm sehen wir daher diese eschatologische Rede in denselben Widerspruch mit sich selbst kommen, wie bei Matthäus. Denn wie läßt sich mit der so bestimmten Ankündigung, daß auf jene Ereignisse, die so genau beschrieben werden, daß sie der Schreibende schon vor Augen gehabt haben muß, schon in der nächsten Zeit die Weltkatastrophe folgen werde, die am Schlusse gegebene Versicherung vereinigen, daß selbst die Engel im Himmel Tag und Stunde, wann dieß geschehe, nicht wissen? Das mochte man sich zur Beruhigung sagen, als man über die schon so lange vergeblich gehegte Erwartung sich selbst Rechenschaft geben wollte. Wie ungewiß mußte aber dadurch alles werden, was unmittelbar zuvor mit der bestimmtesten Gewißheit angekündigt worden ist? Wozu jenes εὐθέως, wenn der eigentliche Zeitpunkt ein so unerforschliches Geheimniß selbst für die Engel ist? Wenn man nun auch bei Matthäus die Voraussetzung zu Hülfe nehmen kann, daß, obgleich selbst den Engeln Tag und Stunde unbekannt ist, doch Jesus, als der Sohn Gottes, sie gewußt und aus seiner eigenen unmittelbaren Kenntniß der Zukunft die bevorstehenden Ereignisse, so weit es geschehen konnte, angekündigt habe, so hat Markus auch diesen Ausweg abgeschnitten. Es ist einer der bemerkenswertheren Zusätze seines Evangeliums,

Digitized by Google

daß er die Kunde von Tag und Stunde nicht blos von den Engeln verneint, sondern auch von dem Sohn: *ὐδεὶς οἶδεν, ὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν ὐρανῷ, ὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ* V. 32. Wenn also nicht einmal der Sohn den Zeitpunkt der eintretenden Katastrophe weiß, wie konnte er ihn dennoch so genau bezeichnen, und wie läßt sich denken, daß wer so Vieles auf so außerordentliche Weise weiß, nur dieses Eine nicht wissen werde? Wie konnte dieß dem Verfasser des Evangeliums entgehen? Um so mehr muß man daher fragen, woher er diesen eigenen Zusatz hat? Die Quelle ist leicht zu entdecken. Es ist in den Worten *ὐδὲ ὁ υἱός* nicht einmal eine bestimmte dogmatische Ansicht ausgesprochen, sondern sie sind nichts anders als eine einfache Folgerung aus der Stelle des Matthäus 24, 36: *ὐδεὶς οἶδεν, ὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν ὐρανῶν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος.* Ist es der Vater allein, der es weiß, so kann es ja auch der Sohn nicht wissen. Zum deutlichen Beweis, daß er mit seinem *ὐδὲ ὁ υἱὸς* nur den Sinn des *μόνος* ausdrücken wollte, hat er dieses Wort bei *πατὴρ* weggelassen. Wir haben demnach hier ein neues Zeugniß über die Quelle, aus welcher er schöpfte, und einen weiteren Grund für die Wahrscheinlichkeit, mit welcher die Frage, auf welcher Seite das unläugbare Abhängigkeitsverhältniß anzunehmen ist, auf der des Markus, oder der des Matthäus und des Lukas, nur zum Nachtheil des Markus beantwortet werden kann. Der Schluß der Rede bei Mark. V. 33—37. ist eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der weiteren Reden bei Matthäus K. 24. und 25. mit einem Anklang an Luk. 12, 36. f.

Mark. 14, 15, 16.

Den Uebergang auf die Geschichte des Leidens und Todes Jesu macht Markus 14, 1 f. nur kürzer und mit Ausnahme der mit Lukas gemeinsamen Bezeichnung des Passa's, als der *ἄζυμα*, mit den Worten des Matthäus und erzählt mit ihm zunächst die

Digitized by Google

bei Lukas hier fehlende, aber schon 7, 36 f. von ihm gegebene Geschichte der Salbung Jesu. Ganz in der steigernden Weise des Markus ist es, daß die Frau nicht blos die Salbe auf das Haupt Jesu ausgießt, sondern auch das alabasterne Gefäß zerbricht, die Salbe ist nicht blos μύρος πολύτιμος, wie bei Matthäus, sondern auch νάρδος πιστικὴ πολυτελὴς, und während bei Matthäus die tadelnden Jünger nur sagen, daß die Salbe um Vieles hätte verkauft werden können, hat Markus auch hier eine bestimmte Zahl und schlägt den Werth der Salbe auf mehr als dreihundert Denare an. Ohne Zweifel aus Schonung gegen die Jünger sind die ἀγανακτῦντες nicht οἱ μαθηταὶ, sondern blos τινὲς, dafür gehen sie aber in ihrem ἀγανακτεῖν gegen die Frau so weit, daß sie ἐνεβριμῶντο αὐτῇ V. 5. Zur Verdeutlichung des πάντοτε γὰρ τὺς πτωχὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν wird noch hinzugesetzt: καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτὺς εὖ ποιῆσαι, und um die Bedeutung der That der Frau noch bestimmter hervorzuheben, wird von ihr gesagt, daß sie ὃ ἔσχεν, ἐποίησε und προέλαβε μυρίσαι μυ τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμὸν V. 8., wofür es bei Matthäus blos heißt: πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν. Markus verdeutlicht so zwar den bei Matthäus ausgedrückten Gedanken, aber er nimmt ihm auch, wie de Wette bemerkt, das Schlagende, und verräth seine Nichtursprünglichkeit.

Bei dem Verrath des Judas schweigt Markus, wie Matthäus, von der Einwirkung des Satan, welche Lukas als Motiv desselben angibt, in der Bemerkung aber, daß die Hohenpriester über das Anerbieten des Judas sich gefreut haben (ἐχάρησαν V. 11 vgl. Luk. 22, 5), stimmt er wohl nicht zufällig mit Lukas überein, obgleich er es auch sonst liebt, subjektive Beziehungen dieser Art besonders hervorzuheben.

Auch V. 12 f., wo von der Vorbereitung des Passamahls die Rede ist, finden mehrere Berührungspunkte zwischen Markus und Lukas statt. Schon die Bezeichnung des ersten Tags, als der Zeit, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, ist wie bei Lukas (ἐν ᾗ ἔδει

Digitized by Google

θύεσθαι τὸ πάσχα 22, 7). Wie bei Matthäus fragen zwar die Jünger Jesum, aber ohne daß eine ausdrückliche Antwort gegeben wird, werden sogleich, wie bei Lukas, zwei Jünger abgesendet, deren Namen Markus nicht angibt, die aber keine anderen gewesen sein können, als die von Lukas genannten. Bei Lukas folgt nun die bei Matthäus gleich voranstehende Frage der Jünger, ohne sie läßt Markus Jesum den Jüngern seinen Auftrag ertheilen in derselben Form, wie bei Lukas. Von da wendet sich nun aber Markus V. 17 von Lukas wieder zu Matthäus hinüber, welchem er mit geringen Abweichungen bis zum Ende des Kapitels folgt. Die wichtigsten sind folgende:

V. 23 sagt Markus statt des *πίετε ἐξ αὐτῦ πάντες* bei Matth. V. 37 *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτῦ πάντες.* Diese Abweichung von Matthäus, bemerkt de Wette, könne nur aus der Liebe des Markus zur Veränderung erklärt werden, denn sie sei unzweckmäßig, da erst V. 24 die Erklärung folge, die Jesus nicht hinterher habe geben können, nachdem sie getrunken hatten. Warum soll es aber nicht so genommen werden: sie tranken alle aus ihm, und er sagte ihnen dabei, während sie tranken u. s. w.? Markus will das bei Matthäus Fehlende ergänzen, er meinte, es müsse auch ausdrücklich gesagt werden, daß die Jünger das gethan haben, wozu sie Jesus auffordert. Sein *ἔπιον* schließt daher auch das *ἔφαγον* oder *ἔλαβον* in Betreff des Brodes in sich.

In den Einsetzungsworten fehlt nicht nur V. 24 des Matthäus *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,* sondern wahrscheinlich auch *καινῆς* bei *διαθήκης,* das aber vielleicht ursprünglich auch nicht in dem Texte des Matthäus stand. Es fragt sich, ob die Idee der *καινὴ διαθήκη* nicht erst aus der paulinischen Auffassung in die beiden ersten Synoptikern kam, da sie mit der Grundanschauung der Bergrede Matth. 5, 17 nicht zusammenstimmt.

V. 30. läßt er Jesum bestimmter sagen *πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι*, wie es auch V. 72. heißt: *καὶ εὐθέως ἐκ δευτέρε ἀλέκτωρ ἐφώνησε,* nachdem schon V. 68. *ἀλέκτωρ ἐφώνησε.*

Digitized by Google

Auch über die weitere Rede des Petrus V. 31. bemerkt er, sie sei ἐκ περισσοῦ μᾶλλον gewesen.

In der Beschreibung des Kampfs Jesu in Gethsemane gebraucht Markus V. 33. statt des Ausdrucks λυπεῖσθαι bei Matthäus V. 37. den stärkeren ἐκθαμβεῖσθαι, und das Gebet Jesu gibt er, indem er das εἰ δυνατόν ἐστι und das παρελθεῖν des Matthäus zwar auch aufnimmt, aber nur indirect, und darauf erst die unmittelbaren Worte Jesu folgen läßt, mit einer Abweichung von Matthäus, in welcher man nur seine Liebe zu Umschreibungen und Erweiterungen erkennen kann. Die aramäische Formel Abba soll dem Gebet eine eigenthümliche Feierlichkeit geben, wie Markus auch sonst aramäische Formeln da und dort anzubringen pflegt, bei solchen Handlungen, deren höhere Bedeutung durch die minder gewöhnliche Formel bezeichnet werden soll *). Auch in der Schilderung der Jünger setzt er zu ihren ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι den verstärkenden, an ihren Zustand bei der Verklärung erinnernden Zug hinzu, sie haben nicht gewußt, was sie ihm antworteten. Dagegen läßt er zwar gleichfalls dreimal Jesum zu den Jüngern kommen, aber nicht dreimal dieselben Gebetsworte sprechen. Die Worte τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών, die bei Matthäus erst stehen, als Jesus προσηύξατο ἐκ τρίτου V. 44, hat Markus schon zum zweiten Gebetsakt heraufgenommen V. 39. ohne V. 41 eines nochmaligen Gebets zu erwähnen.

In dem Bericht über die Gefangennehmung Jesu läßt Markus die Worte des Matthäus V. 52—55 ὡς ἐπὶ λῃστὴν u. s. w. aus. Was ihn zu dieser Auslassung bestimmte, läßt sich ebenso wenig errathen, als der Grund, welchen er zu der so individuellen Erwähnung des nackt fliehenden Jünglings haben mochte.

Bei dem Verhör Jesu vor dem Hohenpriester, dessen Namen Kaiphas nur Matthäus nennt, ist Petrus, wie bei Matthäus, συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν V. 54, aber auch noch θερ-

*) Vgl. oben S. 43.

μαινόμενος πρὸς τὸ φῶς. Das Letztere gibt Lukas 22, 55 näher an, und die Abhängigkeit des Markus von Lukas verräth hier der eigene von Markus gebrauchte Ausdruck θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς, wofür es heißen sollte: θερμ. πρὸς τὸ πῦρ. Ohne Zweifel verleitete den Markus zu dem nicht sehr passenden Ausdruck das gleich darauf bei Lukas Folgende, daß die παιδίσκη den Petrus als καθήμενον πρὸς τὸ φῶς gesehen und erkannt habe, wo φῶς ganz passend steht, da es das ἰδεῖν der παιδίσκη erklären soll. Bemerkenswerth ist besonders die eigenthümliche Modifikation der Aussage der Zeugen, bei welcher Markus nicht nur statt des δύναμαι καταλῦσαι und οἰκοδομῆσαι des Matthäus die Fut. καταλύσω und οἰκοδομήσω setzt, sondern auch dem ναὸς χειροποιητὸς einen ἄλλος ἀχειροποιητὸς gegenüberstellt V. 58. Ich habe schon an einem andern Orte*) bemerkt, wie diese Form der Aussage der Zeugen nur aus der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Markus erklärt werden kann, die sich auch hier auf eine sehr charakteristische Weise zu erkennen gibt. Sie kommt in Widerspruch mit sich selbst, indem das, was sie in einer Beziehung zu verdeutlichen sucht, in anderer eben durch die Verdeutlichung nur um so unklarer wird. Wie kann denn die Aussage der Zeugen so falsch sein, wenn der Schriftsteller selbst alles thut, ihr einen auf Jesus passenden Sinn zu geben? Eine der leichteren Abänderungen ist es, daß Markus bei der zweiten Verläugnung des Petrus, welche bei Matthäus durch eine andere παιδίσκη veranlaßt wird, dieselbe wieder auftreten läßt. Bei aller Uebereinstimmung mit Matthäus finden sich auch hier Anklänge an Lukas. Das wiederholte θερμαίνεσθαι V. 67 weist auf das Feuer bei Lukas V. 55 zurück. In V. 71 ὀκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τῦτον, ὃν λέγετε, blickt des Lukas ὀκ οἶδα ὃ λέγεις V. 60 durch. Auch die Antwort Jesu lautet bei Lukas V. 70 ebenso, wie bei Markus V. 62 ἐγώ εἰμι.

---

*) Vgl. krit. Unters. über die kan. Evang. S. 556.

Kap. 15 ist dasselbe Verhältniß zu Matthäus und Lukas. Markus übergeht zwar auch bei Matthäus Einzelnes, das Schicksal des Verräthers, den Traum der Gattin des Pilatus, sein Händewaschen*), noch mehr aber läßt er dem Lukas das demselben Eigenthümliche: die Abführung Jesu zu Herodes und das damit zusammenhängende Benehmen des Pilatus, Luk. 23, 6 f., die Worte Jesu über die Töchter Jerusalems 27—31., das Wort Jesu V. 34., die Erweiterung, mit welcher Lukas das Verhalten der beiden mit Jesu gekreuzigten Räuber erzählt V. 32. 39—43, den Ausspruch, mit welchem Jesus bei Lukas verscheidet V. 46. Gleichwohl kann er auch hier das bisher bemerkte Verhältniß zu Lukas nicht verbergen. Woher anders, als aus Lukas 23, 19., weiß er, daß Barabbas war *μετὰ τῶν συστασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ ςάσει φόνον πεποιήκεισαν*? Auch das, was de Wette als eine Abweichung von Matthäus und Lukas bemerklich macht, daß nach Markus V. 8 das Volk den Antrag gemacht habe, während die Initiative auf der Seite des Pilatus gewesen sei, ist auch bei Lukas V. 18 nicht anders. Bei der Erwähnung des Simon von Cyrene, von welchem Markus noch besonders zu sagen weiß, daß er der Vater des Alexander und Rufus gewesen sei, gibt er wieder eine Probe seiner speziellen Personalkenntniß, an welche sich sogleich noch ein anderer Zug derselben Detailkenntniß in

---

*) Unter die kleineren Abweichungen von Matthäus gehört, daß Markus 15, 17 nichts von dem Jesu als Scepter in die Hand gegebenen Rohr (Matth. 27, 29) sagt. Ewald (die drei ersten Evang. S. 358) meint, es gehöre dieß so nothwendig zur ganzen Erzählung, daß es im jetzigen Markus nur ausgefallen sein könne. Bei einem Schriftsteller, welcher in solchen Nebensachen so gern ändert, bald zusetzt, bald wegläßt, ist eine solche Vermuthung sehr gewagt. Er konnte das Scepter weglassen und die Krone als die Hauptsache betrachten. Bei Lukas, bei welchem freilich auch diese Scene den Römern abgenommen und an den Hof des jüdischen Fürsten Herodes verwiesen ist, ist sogar nur eines der drei bei Matthäus zusammengenannten Stücke, das Königsgewand.

Digitized by Google

der Notiz anreiht, die wir auch nur ihm verdanken, daß es um die dritte Stunde gewesen sei, als Jesus gekreuzigt wurde V. 20. Da schon bei Matthäus die beiden Zeitbestimmungen sich finden, Jesus sei um die neunte Stunde gestorben und von der sechsten an habe sich Finsterniß über das ganze Land verbreitet, Matth. 27, 45. 46. so war es demselben Verhältniß gemäß, den Anfang der Kreuzigung auf die dritte Stunde zu setzen. Im Momente des Todes selbst, läßt Markus, wie Matthäus und Lukas, Jesum mit einem lauten Ruf verscheiden und den Vorhang des Tempels zerrissen werden, er übergeht aber die so apokryphisch lautende Erzählung des Matthäus von den geöffneten Gräbern und schreibt die den Gottessohn anerkennende Verwunderung des römischen Centurio nicht sowohl dem Erdbeben und dem dabei Geschehenen wie Matthäus, als vielmehr dem Umstand zu, daß Jesus *οὕτω κράξας ἐξέπνευσε* V. 39, worauf übrigens auch das *ἰδὼν τὸ γενόμενον* Luk. 23, 47 hinzuweisen scheint. Zweierlei macht diesen eigenen Zug des Markus besonders bemerkenswerth. Es ist auch nur Markus, der erzählt, als Joseph von Arimathia zu Pilatus kam und ihn um den Leib Jesu bat, habe Pilatus sich über seinen so bald erfolgten Tod gewundert und den Centurio berufen und befragt, ob er bereits gestorben sei. Da der Centurio es bejahte, so kann seine Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Todes nur auf den zuvor bemerkten Umstand sich gegründet haben. Wie konnte man aber einen solchen Schluß daraus ziehen? Es ist in dieser Hinsicht mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden*), daß Markus, was ihn gleichfalls von den beiden andern Synoptikern unterscheidet, deren parallele Erzählungen nichts davon enthalten, die bösen Geister, wenn sie von Jesu ausgetrieben werden, mit einem lauten Schrei aus den Besessenen ausfahren läßt Mark. V. 26, vgl. Luk. 4, 35., Mark. 5, 7., 9, 26., vgl. Matth. 17, 18. Luk. 9, 42. Er scheint demnach auf ähnliche Weise,

---

*) Hilgenfeld, krit. Unters. über die Evang. Justin's S. 286.

Digitized by Google

wie durch die Austreibung eines Dämons, wenn er den Leib des Besessenen verläßt, das den Dämon mit dem Besessenen zur persönlichen Einheit verknüpfende Band plötzlich aufgelöst wird, den Tod Jesu als den Moment sich gedacht zu haben, in welchem der höhere Geist, welcher, so lange er in ihm war, ihn zum Sohne Gottes machte (1, 1. 3, 11, 5, 7.) und das ihn beseelende Prinzip war, sich von ihm trennte. Darum also war dieser Tod kein gewöhnlicher, natürlicher, sondern ein plötzlicher, unmittelbarer, wie auf gewaltsame Weise erfolgter. Wahrscheinlich liegt darin der Grund, daß man schon im Alterthum im Markusevangelium eine der gnostischen Christologie verwandte Ansicht von Christus zu finden glaubte. Irenäus spricht von Solchen, welche Jesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, und aus diesem Grunde id, quod secundum Marcum est, evangelium, vorziehen. Adv. haer. III. 11, 7. Eine zum Doketismus hinneigende Ansicht behauptet auch de Wette vom Markusevangelium. In 15, 39. 44 liege die Vorstellung, daß Jesu Tod nicht ein natürlicher, und, wo nicht ein scheinbarer, doch ein freiwilliger (Joh. 10, 18) gewesen sei. Es ist dieß jedoch nicht sowohl doketisch, als vielmehr die bekannte gnostische Trennung der Persönlichkeit Christi in die beiden Subjekte, den Menschen Jesus und den nur äußerlich und für eine bestimmte Zeit mit ihm verbundenen höhern Geist. Analog dieser Ansicht konnte man in dem lauten Schrei, mit welchem Jesus verschied, einen Beweis dafür finden, daß der höhere Geist, wie ihn schon bisher das Leiden Jesu nicht berührte, so nun im Momente des Todes sich ganz von ihm getrennt habe.

Mit Kap. 16 nimmt die Darstellung des Markus einen sehr eigenthümlichen Charakter an, in welchem sie in mehreren Zügen den Lukas, wie auch schon 15, 42 f., sehr nahe berührt. Wie Lukas, läßt auch Markus V. 5, den Engel im Grabe selbst erscheinen. Von den sieben Dämonen, welche Jesus aus der Maria Magdalena ausgetrieben hatte, hat nur Lukas früher 8, 2 erzählt,

Digitized by Google

Bei Lukas 24, 11 verhalten sich die Jünger eben so unglaubig gegen die Botschaft der Weiber, wie bei Markus V. 11, gegen die Erzählung der Maria. Die Erscheinung, welche die beiden Jünger auf dem Wege hatten V. 12 f., ist, ungeachtet der Differenz V. 13 οὐδὲ ἐκείναις ἐπίστευσαν, dieselbe, welche Lukas erzählt, 24, 13 f. Auch die ἑτέρᾳ μορφῇ ist nur ein gesteigerter Ausdruck für die von Lukas V. 16 gemachte Bemerkung, daß die Jünger ihn nicht erkannt haben. Der starke Tadel der Unglaubigkeit und Verstocktheit der Jünger V. 14 stimmt mit Lukas 24, 25 zusammen. Die γλῶσσαι καιναὶ haben ihre Parallele nur in den ἕτεραι γλῶσσαι der Apostelgeschichte 2, 4. Endlich ist es noch die Himmelfahrt, welche Markus V. 19 f. und Lukas, sowohl im Evangelium 24, 50, als in der Apostelgeschichte 1, 9 f. nach einer und derselben Anschauungsweise berichten. Da übrigens die Aechtheit der neun letzten Verse des Markusevangeliums bestritten ist, so können sie für die vorliegende Frage keine weitere Bedeutung haben.

II. Das Resultat. Der Ursprung und Charakter des Markusevangeliums.

Nach dem Resultat der bisherigen Untersuchung kann die Entstehung des Markusevangeliums vollkommen aus der Voraussetzung begriffen werden, daß der Verfasser desselben die beiden andern Evangelien des Matthäus und Lukas vor sich hatte und für seine Darstellung benützte. Auf der Grundlage derselben erhielt sie die sie von den beiden andern unterscheidende Eigenthümlichkeit, theils durch die Combination derselben, theils durch alles dasjenige, was wir zum schriftstellerischen Charakter des Markusevangeliums rechnen müssen. Dieses Resultat ist nun noch genauer festzustellen.

Digitized by Google

Ueberblicken wir für diesen Zweck vorerst das Verhältniß des Markusevangeliums zu dem des Matthäus und des Lukas in den Hauptstücken der zwölf ersten Kapitel:

Markus.	Matthäus.	(Lukas.)
1, 14—20. Der Auftritt Jesu und die Berufung der vier Jünger.	4, 12-22.	
1, 29—31. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.	8, 14—17.	(4, 38—40.)
1, 40—45. Die Heilung des Aussätzigen.	8, 1-4.	(5, 12—14.)
2, 1—12. Die Heilung des Gichtbrüchigen.	9, 1—8.	(5, 17—26.)
2, 13—17 Die Berufung Levi's.	9, 9—13.	(5, 27—32.)
2, 18—22. Die Frage wegen des Fastens.	9, 14—17.	(5, 33—39.)
2, 23—28. Das Ausraufen der Aehren.	12, 1—8.	(6, 1—5.)
3, 1—8. Die Heilung der verdorrten Hand.	12, 9—14.	(6, 6—11.)
3, 20—35. Der Bund mit Belzebul.	12,24—32.46—50.	(11,17.8,19 f.)
4, 1—20. Die Parabel vom Säemann.	13, 1—23.	(8, 4—18.)
4, 35—41. Der Sturm auf dem See.	8, 23—27.	(8, 22—25.)
5, 1—20. Der Dämonische bei den Gadarenern.	8, 28—34.	(8, 26—39.)
5, 21—42. Die Tochter des Jairus.	9, 18—26.	(8, 40—56.)
6, 1—6. Der Besuch in Nazaret.	13, 53—58.	(4, 24.)
6, 7—13. Die Aussendung der Zwölf.	10, 1—15.	(9, 1—6.)
6, 14—29. Herodes und Johannes der Täufer.	14, 1—12.	(9, 7—9.)

Digitized by Google

Markus.	Matthäus.	(Lukas.)
6, 30—44. Die Speisung der Fünftausend.	14, 13—21.	(9, 10—17.)
6, 45—56. Das Wandeln auf dem Wasser.	14, 22—36.	
7, 1—23. Das Händewaschen.	15, 1—20.	
7, 24—30. Die Syrophönizierin.	15, 21—28.	
8, 1—9. Die Speisung der Viertausend.	15, 32—39.	
8, 10—13. Das Zeichen vom Himmel.	16, 1—4.	
8, 14—21. Der Sauerteig der Pharisäer und des Herodes.	16, 5—12.	
8, 27—38. 9, 1. Das Bekenntniß des Petrus.	16, 13—28.	(9, 18—27.)
9, 2—13. Die Verklärung Jesu.	17, 1—13.	(9, 28—36.)
9, 14—29. Die Heilung eines Dämonischen.	17, 14—21.	(9, 37—45.)
9, 30—32. Die Todesverkündigung.	17, 22. 23.	
9, 33—50. Der Rangstreit der Jünger.	17, 1—9.	(22, 24—30.)
10, 1—12. Die Ehescheidung.	19, 1—12.	
10, 13—15. Die Segnung der Kinder.	19, 13. 14.	(18, 13—17.)
10, 17—27. Die Frage wegen des ewigen Lebens.	19, 16—22.	(18, 18—27.)
10, 28—31. Die Rede des Petrus.	19, 27—30.	(18, 28—30.)
10, 32—34. Die Todesverkündigung.	20, 17—19.	(18, 31—34.)
10, 35—45. Die Bitte der Söhne des Zebedäus.	20, 20—28.	

Digitized by Google

Markus.	Matthäus.	Lukas.
10, 46–52. Die Heilung des Blinden.	20, 19–34.	(18, 35–43.)
11, 1–11. Der Einzug in Jerusalem.	21, 1–17.	(19, 28–38.)
11, 12–26. Die Verfluchung des Feigenbaums.	21, 18–22.	
11, 27–33. Die Frage wegen der Vollmacht.	21, 23–27.	(20, 1–8.)
12, 1–12. Die Parabel von den Weingärtnern.	21, 33–44.	(20, 9–19.)
12, 13–17. Die Frage wegen des Census.	22, 15–22.	(20, 20–26.)
12, 18–27. Die Frage wegen der Auferstehung.	22, 23–33.	(20, 27–39.)
12, 27–34. Die Frage über das größte Gebot.	23, 34–40.	
12, 35–37. Der Davidssohn.	24, 41–46.	(20, 40–44.)

Ausgelassen sind aus Matthäus hauptsächlich folgende Stücke: 1. die Bergrede Matth. 5—7.; 2. die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum 8, 5—13.; 3. kleinere Stücke, Matth. 9, 27—38., die jedoch anderswo benützt sind; 4. aus der Rede Jesu an die Jünger Matth. 10, V. 16—42., aus welchem Abschnitt gleichfalls einzelne Sätze, Mark. 13., aufgenommen sind; 5. die Frage des Täufers und die Rede Jesu aus dieser Veranlassung, Matth. 11.; 6. die Parabeln Matth. 13, 24—52.; 7. die Erzählung vom Stater Matth. 17, 24—27.; 8. die parabolischen Reden Matth. 18, 12—35.; 9. die Parabel Matth. 20, 1—16.; 10. die Rede Jesu Matth. 21, 28—32; 11. die Parabel Matth. 22, 1—13.; 12. die antipharisäische Rede Jesu Matth. Kap. 23.

Abgesehen von den Stellen, in welchen Matthäus und Lukas parallel sind, theilt Markus mit Lukas nur folgende wenige Stücke:

Digitized by Google

Markus.	Lukas.
1, 21—28.	4, 31—37.
Der Auftritt Jesu in Kapernaum.	
1, 32—38.	4, 40—43.
Die Krankenheilungen.	
3, 7—12.	6, 17—19.
Der Zusammenlauf des Volkes.	
9, 38—40.	9, 49—50.
Die Rede des Johannes.	
12, 38—40.	20, 45. 46.
Die Warnung vor den Schriftgelehrten.	
12, 41—44.	21, 1—4.
Das Scherflein der Wittwe.	

Dieses Wenige aus Lukas scheint neben dem Vielen aus Matthäus kaum in Betracht zu kommen, allein es ist nicht nur in den parallelen Stücken dem Markus so Vieles auch mit Lukas gemeinsam, daß der Eine nothwendig den Andern berücksichtigt haben muß, sondern es ist auch noch besonders die Anordnung der einzelnen Stücke ein Berührungspunkt zwischen Beiden. Wenn Markus von der Ordnung des Matthäus abgeht, hält er sich dagegen an die Ordnung des Lukas, entweder in einer Erzählung, die nur Lukas hat, oder einer solchen, welche Lukas selbst aus Matthäus in einem andern Zusammenhang aufgenommen hat. Das Erstere ist Markus 1, 21 f. der Fall, wo Markus, statt die Bergrede des Matthäus folgen zu lassen, mit Lukas den Auftritt Jesu in Kapernaum erzählt, das Letztere 2, 23 f., wo er von Matth. 9, 14 f., der Frage wegen des Fastens, auf Matth. 12, 1 f., das Ausraufen der Aehren und die Heilung der verdorrten Hand übergeht und diese drei Erzählungen in derselben Ordnung zusammenstellt, wie Lukas 5, 33—39 und 6, 1—11, und sodann mit derselben Unterbrechung der Ordnung des Matthäus, wie bei Lukas, die Erzählung von dem Zusammenlauf des Volkes und der Auswahl der Zwölf folgen läßt 3, 7 f. Bemerkenswerth ist besonders, wie er, nach dem eigenen Abschnitt 3, 20 und der zugleich

mit Lukas ausgehobenen Parabel vom Säemann, die drei Erzählungen von dem Sturm auf dem See, von dem Dämonischen bei den Gadarenern, und von der Heilung der Tochter des Jairus in derselben Folge, wie Lukas, aus Matthäus Kap. 8 und 9 nachholt 4, 35—41. 5, 1—43 vgl. Luk. 8, 22—56. Wie Lukas 9, 1—9 stellt auch er die bei Matthäus getrennten Stücke von der Aussendung der Zwölf und von Herodes und dem Täufer zusammen 6, 7—29.

Für zufällig kann dieses Zusammentreffen des Markus mit Lukas nicht gehalten werden, es läßt sich nur daraus erklären, daß der Eine den Andern vor sich hatte. Und wenn nun beinahe der ganze Inhalt des Markusevangeliums mit Ausnahme der wenigen unbedeutenden Stücke, die ihm als sein specielles Eigenthum bleiben, in die beiden andern Evangelien aufgeht, ist nicht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Verfasser dieses Evangeliums auf dieselbe Weise, wie er so Vieles aus Matthäus genommen hat, auch den Lukas benützt haben werde, sowohl in den Stücken, die sich nur noch bei Lukas finden, als auch in den den beiden Evangelisten gemeinsamen, sofern er nicht nur in den Ausdrücken immer wieder mit Lukas übereinstimmt, sondern auch in derselben Weise, wie Lukas, von der Ordnung des Matthäus abweicht? Dagegen kann jedoch eingewendet werden, daß an sich auch die andere Ansicht, die sich auf den umgekehrten Standpunkt stellt, und nicht den Markus von Lukas, sondern den Lukas von Markus abhängig sein läßt, dieselbe Berechtigung haben müße. Betrachtet man die Sache ganz allgemein, so kann ja das Eine eben so gut sein, als das Andere, und so groß auch die Wahrscheinlichkeit sein mag, daß der in so hohem Grade von Matthäus abhängige Markus auch in dem Theile seines Evangeliums, welcher sich nicht auf den Matthäus zurückführen läßt, in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältniß zu einer andern Quelle stehen werde, so folgt ja hieraus noch keineswegs, daß diese Quelle gerade das Lukasevangelium sein müsse. Auch bei Lukas müssen wir ja auf Quellen zurückge-

Digitized by Google

hen, die seiner evangelischen Darstellung zu Grunde liegen, was hindert, anzunehmen, daß er wie den Matthäus, so auch den Markus benützt habe? So kann man allerdings fragen, allein man kann diese Frage nicht weiter verfolgen, ohne daß der eigenthümliche Charakter des Lukasevangeliums in Erwägung gezogen wird. Das Lukasevangelium unterscheidet sich sosehr von dem Matthäusevangelium, daß auch schon die Punkte, in welchen Markus und Lukas sich berühren, eine in das Lukasevangelium tiefer eingreifende Beziehung haben. Es ist schon gezeigt worden, wie sich in einzelnen dem Markus mit dem Lukas gemeinsamen Zügen die paulinische Tendenz des Letzteren nicht verkennen läßt. Auch geht der eigenthümliche Inhalt des Lukasevangeliums über die immer nur Einzelnes betreffenden Berührungspunkte mit Markus so weit hinaus, daß von selbst der Gedanke sich aufdringen muß, wenn Lukas in jedem Fall beinahe den ganzen Inhalt seines Evangeliums nicht aus Markus genommen hat, so wird er auch das Wenige, das er aus Markus genommen haben könnte, nicht dem Markus zu verdanken haben. Und wie eigen wäre es vom Standpunkt des Markus aus, wenn er zwar der Richtung des Lukasevangeliums entgegengekommen wäre, aber immer nur so weit, daß das, worin beide Evangelien einander berühren, nur ein Anknüpfungspunkt für den von Lukas ausgeführten Plan der evangelischen Geschichtsschreibung blieb? So auffallend sowohl das Eine, als das Andere wäre, so ist es doch nicht unmöglich, und es fragt sich daher nur, wie sich nun die Frage bestimmter gestaltet, was das wahrscheinlichere ist, daß Markus der vermittelnde Uebergang zu Lukas ist, oder, daß er erst aus den beiden andern Evangelien mit einer sie neutralisirenden Richtung hervorgegangen ist?

Bei der erstern Annahme findet hauptsächlich die Schwierigkeit statt, daß das Markusevangelium, so sehr es auch in einzelnen sprechenden Zügen seine Verwandtschaft mit dem Lukasevangelium zu erkennen giebt, doch im Ganzen zu wenig darbietet, um in ihm schon

Digitized by Google

die bestimmtere Anlage zu einem so eigenthümlichen Evangelium, wie das des Lukas ist, sehen zu können. Der neueste Vertheidiger der höheren Ursprünglichkeit des Markus äußert daher wiederholt die Vermuthung, daß unser jetziges Markusevangelium nur die verkürzte Gestalt eines ursprünglich vollständigeren sei. Hilgenfeld gesteht selbst, die Darstellung des Lukas in ihrer fast durchgängig sehr weiten Entfernung von Matthäus könne deßhalb nicht immer aus Markus erklärt werden, weil bei diesem in seiner kanonischen Form auch mehrere Bestandtheile, wie die Bergrede, ganz fehlen. Woher also auch hier, wo es, wenn man sich nur an die kanonischen Evangelien halte, kein Medium gebe, dieselbe Differenz von Matthäus? Hier scheine sich ja die Annahme nicht zu bewähren, daß der Abstand des Lukas von Matthäus im Allgemeinen überhaupt nicht unmittelbar, sondern durch Markus vermittelt, entstanden sei. Um somehr soll aber nun die Frage Beachtung verdienen, ob wir dieses Evangelium in seiner ursprünglichen Composition besitzen, oder ob es ursprünglich einen weiteren Umfang gehabt, und manche Bestandtheile jetzt verloren habe (a. a. O. S. 92 f.)? Die bloße Vermuthung, daß das Markusevangelium ursprünglich Bestandtheile in seinem Texte gehabt habe, die sich jetzt nicht mehr in ihm finden, ist zu willkürlich und unbegründet, als daß sie irgend eine Bedeutung haben könnte. Daher ist es erst die zu Hülfe genommene Hypothese des petrinischen Evangeliums, auf die ihre Wahrscheinlichkeit gestützt werden soll, und wir müssen uns vorerst über den Ideenkreis orientiren, welchem dieses neueste Resultat der neutestamentlichen Kritik angehört.

Hilgenfeld kam in seinen sehr verdienstlichen Untersuchungen über das Justin'sche Evangelium auf die Ansicht, daß dasselbe in seiner wesentlichsten Tendenz eine vermittelnde Stellung zwischen Matthäus und Lukas eingenommen habe, oder den Uebergang von jener Darstellung der evangelischen Geschichte zu dieser bezeichne. Es verrathe einen universelleren, über den des Matthäus hinausgehenden Gesichtspunkt, habe aber doch noch keineswegs mit dem

Digitized by Google

Judenchristenthum gebrochen, sogar aller Wahrscheinlichkeit nach eine sehr bestimmte antipaulinische Haltung gehabt. Obgleich seinem Charakter nach judenchristlich, vertrete es offenbar ein solches Judenchristenthum, welches die weitere Verbreitung des Christenthums über die Grenzen Palästina's und über die Schranken jüdischer Nationalität hinaus, den ausgedehnteren Zutritt der Heiden voraussetze. Den reinsten Ausdruck dieses eigenthümlichen Judenchristenthums, dessen Entwicklung sicher in die römische Kirche falle, gebe uns die auf einer pseudopetrinischen Grundlage entstandene pseudoclementinische Literatur, in welcher das Christenthum zwar noch unmittelbar mit dem reformirten Judenthum identificirt und selbst der Partikularismus der jüdischen Nationalität für die Christen streng festgehalten, aber doch schon die Bestimmung des Christenthums für die Heidenwelt anerkannt und äußerlich gerechtfertigt werde. Wie diese judenchristliche Richtung überhaupt den Apostel Petrus als ihre Hauptauctorität ansah, so lasse sich auch in Justin's Evangelium ein besonderes Interesse für diesen Apostel bemerken. Ein Evangelium, das ein so wesentliches Mittelglied zwischen Matthäus und Lukas bilde, und die nothwendige Voraussetzung des Lukasevangeliums gewesen sei, ohne welches dessen Composition nicht zu begreifen sei, könne nur ein sehr bedeutendes und einflußreiches gewesen sein. In dieser Hinsicht zieht das bekannte Zeugniß des Papias die Aufmerksamkeit auf sich, daß es ausser dem des Matthäus auch ein unter petrinischem Einfluß verfaßtes Markusevangelium gegeben habe. Von dem gegenwärtigen Markus könne diese Nachricht nicht verstanden werden, sondern nur von einem ältern Evangelium, der Grundschrift des kanonischen. Ohne Zweifel sei es eine ältere Redaktion oder Umarbeitung des Petrusevangeliums gewesen, das auch sonst erwähnt werde. Man könne daher das von Justin vorzüglich gebrauchte Evangelium das Petrusevangelium nennen*).

---

*) Krit. Unters. über die Evang. Justins S. 259—274.

Bei aller Achtung, welche diesen sehr gründlichen und scharfsinnigen Forschungen gebührt, läßt sich doch nicht verkennen, wie problematisch schon die einzelnen Momente sind, auf welchen die Argumentation beruht, noch weniger aber kann die Folgerung zugegeben werden, welche in Betreff des Markusevangeliums aus ihnen gezogen wird. Fassen wir die einzelnen Punkte etwas näher in's Auge!

Der erste Satz der Hilgenfeld'schen Argumentation ist: der Text des Justin'schen Evangeliums ist ein eigenthümlicher, wie sich ganz besonders an der Bergrede nachweisen läßt. Sie lag ihm in einer eigenthümlichen Textform vor: ihr eigenthümliches Wesen drückt sich darin aus, daß sie ganz durchgreifend nach einem andern Gesichtspunkt, als bei Matthäus, gestaltet ist. Nicht im Verhältniß zu der alttestamentlich-jüdischen, sondern zu der allgemein menschlichen, aber nur natürlichen, Sittlichkeit wird hier das Wesen der christlichen, als einer durchaus neuen und deßhalb Staunen, Verwunderung erregenden Sittlichkeit antithetisch entwickelt (das Markusevang. S. 94). Fragen wir, woraus dieß geschlossen wird, so werden wir auf die Abweichungen hingewiesen, mit welchen Justin die Worte der Bergrede citirt, wenn es bei ihm, statt wie bei Matth. 5, 16: *ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν*, heißt: *λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν*, und statt, wie Matth. 5, 46: *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τὲς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε*, bei Justin: *εἰ ἀγαπᾶτε τὲς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε;* Es möchte doch sehr zweifelhaft sein, ob der einfache Ausdruck: *τί καινὸν ποιεῖτε;* welcher doch auch blos heißen kann: was thut ihr Besonderes, euch besonders Auszeichnendes, und wesentlich nicht mehr sagt, als der des Matthäus 5, 46. 47, von einer so principiellen Neuheit verstanden werden kann, daß daraus zu schließen wäre, das Justin'sche Evangelium habe in der Bergrede die christliche Sittlichkeit ganz anders aufgefaßt, als wir es in unserm Matthäus finden.

Digitized by Google

Gesetzt aber, es sei dieß zuzugeben, so folgt daraus nicht der weitere Satz, daß ein Evangelium mit diesem eigenthümlichen Charakter die mittlere Stelle zwischen Matthäus und Lukas so einnehmen müsse, daß das Lukasevangelium selbst nur unter der Voraussetzung eines solchen Evangeliums recht begriffen werden kann. Manche Textesformen des Lukas, behauptet Hilgenfeld (a. a. O. S. 95), erscheinen nun erst in der Weise vermittelt, daß man ihren Abstand von Matthäus vollkommen begreife. So finden wir bei Justin den Ausspruch bei Matth. 5, 40 f. zwar noch in allem Wesentlichen beibehalten, aber schon mit der Modifikation *τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα*, welche der weit mehr verkürzte und abrupte Text des Lukas 6, 29. 30 beibehalten habe. Man vergleiche jedoch die Stelle Justin's. Wenn es in ihr heißt: *τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα παρέχε καὶ ἄλλην καὶ τὸν αἴροντά σου τὴν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς. ὃς δ᾽ ἂν ὀργισθῇ ἔνοχός ἐστιν εἰς τὸ πῦρ. παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σοι μίλιον, ἀπολούθησον δύο*, so ist klar, daß der erste Satz beinahe ganz lautet, wie Luk. 6, 29. und nur höchst unbedeutend abweicht, der zweite und dritte Satz aber aus Matth. 5, 22 und 40 ist. Was wird aber hier für das Lukasevangelium durch die Voraussetzung gewonnen, das Evangelium, das die Bergrede in dieser Textesform enthielt, sei vor dem Lukasevangelium gewesen? Liegt hier nicht eine Textesmischung aus den beiden Evangelien des Matthäus und Lukas klar vor Augen? Welchen Beweis haben wir dafür, daß das theilweise, sowohl mit Matthäus, als mit Lukas, Uebereinstimmende ursprünglich zwischen beiden stand, und nicht vielmehr erst aus beiden zusammen hervorgegangen ist? Die Beweisführung Hilgenfeld's läuft hier an so feinen Fäden fort, daß man ihr kaum mit Sicherheit folgen kann. So soll, um nur dieß noch anzuführen, der vermittelnde Charakter des Petrusevangeliums sehr augenscheinlich bei Justin auch in der Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten hervortreten, welche gleichfalls dem Text des Matthäus Kap. 23 noch weit näher, als Lukas 11, 39—52

Digitized by Google

stehe, aber von demselben sich schon wesentlich durch eine bestimmte Trennung einzelner nicht an die Schriftgelehrten und Pharisäer zusammen, sondern an jene allein gerichtete Weherufe unterscheide. Je entschiedener hier, ganz abgesehen von dem Inhalt, noch Weherufe an beide erhalten waren, desto näher schließe sich diese Redaktion noch an Matthäus an, und es sei ein weiterer Schritt, wenn Lukas schon durchgreifend die an die Pharisäer und die an die *νομικοὶ* gerichtete Wehe getrennt habe*). Daß es also bei Matth. 23, 13. 14. 15 heißt: *ὐαὶ δὲ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι*, bei Justin in dem einen Citat: *ὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* und in dem andern: *ὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς*, bei Lukas aber 11, 43 f. zuerst allein den Pharisäern und ebenso V. 46 allein den *νομικοὶ* das Wehe zugerufen wird, soll ein augenscheinlicher Beweis dafür sein, daß jenes petrinische Evangelium in die Mitte zwischen Matthäus und Lukas hineingehöre und nur auf diesem vermittelnden Uebergang von dem Einen zum Andern entstanden sein könne. Kann aber Lukas die *ὐαὶ* seiner Rede nicht auch ohne einen solchen Vorgang gerade so vertheilt haben? Und wer bürgt uns dafür, daß der Verfasser des justin'schen Evangeliums, wenn er das *ὐαὶ* das einemal beiden zusammen gibt, das anderemal blos den Einen von Beiden, und dieß nicht blos zufällig ist, nicht erst dadurch dazu veranlaßt worden ist, daß er das Eine bei Matthäus, das Andere bei Lukas vor sich hatte? Es ist eine an sich unrichtige Voraussetzung, daß ein solcher Gegensatz, wie derjenige ist, welchen die beiden Evangelien des Matthäus und Lukas bilden, nicht ohne einen vermittelnden Uebergang entstanden sein kann. Warum sollte denn das Lukasevangelium, wenn es doch in seinem Paulinismus ein eigenthümliches Princip hat, nicht auch in seinen Abweichungen von Matthäus ursprünglich und principiell sein? Nichts aber ist natürlicher, als daß, wenn einmal ein solcher Gegensatz vorhanden ist, auch vermittelnde, mehr oder minder gemischte

*) Das Markusev. S. 97. Vgl. Krit. Unters. über die Ev. Just. S. 120.

Digitized by Google

Formen entstehen. Glaubt man daher für die Evangeliencitate Justin's ein eigenes von unsern kanonischen Evangelien verschiedenes Evangelium voraussetzen zu müssen, so können uns wenigstens solche Data nicht zu der Annahme berechtigen, daß dasselbe schon vor unserem Lukas existirt habe, und es kann nur als ein sehr gewagter Versuch erscheinen, auf solche Einzelnheiten einen so weitgreifenden Schluß zu gründen, daß das solche Textesformen enthaltende Evangelium die vermittelnde Uebergangsform gewesen sei, ohne welche das Lukasevangelium nicht hätte entstehen können, somit das Petrusevangelium und in weiterer Folge das Markusevangelium.

Schon dadurch ist die Schlußfolge abgeschnitten, die aus den Prämissen der voranstehenden Argumentation für die höhere Ursprünglichkeit des Markusevangeliums gezogen werden soll. Es ist jedoch der Mühe werth, dieser Beweisführung noch weiter nachzugehen, und zu sehen, wie sie vollends die Identität des Markusevangeliums mit dem Justin'schen Evangelium darzuthun sucht.

Das von Justin gebrauchte Petrusevangelium enthielt die Bergrede, warum fehlt diese in unserem Markus? „Steht überhaupt das Resultat fest, daß der kanonische Markus, so weit er in Vergleichung kommen kann, das Mittelglied zwischen den beiden andern Evangelisten bildet, so kann man jene Rede, welche denselben Charakter trägt, aber jetzt an der Stelle, wo man sie nach der ausdrücklichen Angabe, daß Jesus auf den Berg stieg und seine Apostel ernannte (Mark. 3, 13.), erwarten muß, ganz fehlt, sehr wohl als zur ursprünglichen Composition gehörig, aber in der kanonischen Redaktion ausgelassen betrachten.“ A. a. O. S. 97. Wie kann aber dieses Resultat schon als ein so festes angesehen werden, wenn es sich doch erst fragt, ob ihm nicht Schwierigkeiten entgegenstehen, welche sich nicht so leicht heben lassen? Wo zeigt sich denn auch nur die geringste Spur davon, daß der ursprünglichen Composition zufolge Mark. 3, 13. die Bergrede stehen sollte? Gehörte sie ursprünglich dazu, so konnte sie doch

Digitized by Google

der Verfasser unseres jetzigen Markusevangeliums nur aus dem Grunde weglassen, weil sie zu seinem Plan der evangelischen Geschichtschreibung nicht paßte. Wie weit hätte er sich aber durch eine solche Abweichung von der ursprünglichen Composition entfernt, und wie schwach würde daher das Band der Identität, das das eine Evangelium mit dem andern verknüpfen soll? Wollte man aber auch darüber hinwegsehen, so käme doch alles darauf an, ob sich die Hypothese solcher Auslassungen durchführen läßt. Allein bei der Rede Matth. K. 23., Luk. 11, 39—52., welche in dem Texte Justin's so bestimmt eine mittlere Stellung zwischen Matthäus und Lukas, gleich dem kanonischen Markus, einnehmen soll, muß Hilgenfeld selbst ein Bedenken gestehen, das er nicht zu beseitigen im Stande ist. Bei dieser Rede scheine die Annahme, daß sie zur ursprünglichen Composition gehörte, aber in der kanonischen Redaktion ausgelassen wurde, dadurch ausgeschlossen zu sein, daß wir an der mit Matthäus parallelen Stelle sowohl bei Mark. 12, 38—40, als auch bei Luk. 20, 45—47 nur fast dieselbe dürftige und verkürzte Warnung vor den γραμματεῖς finden. Wie ist also hier Rath zu schaffen, um die schon gewonnene Ansicht über das Verhältniß von Markus und Lukas nicht fallen zu lassen? Es reiht sich Hypothese an Hypothese. Entweder ist die kanonische Redaktion des Markus theilweise nach Lukas verkürzt und modificirt, oder es ist der kanonische Markus, wie er dem Lukas vorlag, selbst schon eine frühere Ueberarbeitung des ursprünglichen, oder aber es fragt sich, ob nicht, wie Lukas den eigentlichen Kern der Rede schon 11, 39—42 anticipirte und deßhalb 20, 45—47 nur eine schwache Andeutung ihrer ursprünglichen Stellung folgen ließ, dasselbe auch bei Markus stattfindet? D. h. mit Einem Wort: es bleibt nichts Anderes übrig, als die einfache aber rein willkürliche Annahme, daß die Rede irgendwo bei Markus ausgefallen ist. Nicht besser steht es mit den weiteren Versuchen der Durchführung der Hypothese. Auch die Rede bei der Gesandtschaft des Täufers enthält bei Justin einen zwi-

Digitized by Google

schen Matth. 11, 12. f. und Luk. 16, 16. stehenden Text. Bei Markus fehlt die Rede jetzt ganz, wo stand sie in der ursprünglichen Composition? Man sollte sie nach der Todtenerweckung Mark. 5, 21—45 erwarten, hier ist aber kein Platz für sie, „weil Lukas, wenn er anders auch hier dem Markus folgte, von ihr zur Aussendung der Apostel 9, 1. f. übergeht. Lukas hat ihr die Erweckung des Jünglings von Nain 7, 11. f. unmittelbar vorangestellt. Bei Markus selbst ist freilich für diese Erzählung kaum ein Ort denkbar. Steht jedoch die substanzielle Identität jenes eigenthümlichen Evangeliums mit unserem Markus fest, so darf man sich diese Identität gleichwohl nicht als eine so innige und unmittelbare denken, daß nicht an manchen Stellen eine Differenz des Textes stattgefunden haben sollte, und man wird annehmen müssen, daß Lukas einen zwar reicheren und nicht so verkürzten, aber doch schon hier und da geänderten Markus benützte.“ Wie? Nur an manchen Stellen soll eine Textesdifferenz zwischen jenem eigenthümlichen Evangelium Justin's und unserem Markus stattgefunden haben, während doch bisher ein so großer Unterschied zwischen jener ursprünglichen Composition und unserem Markus angenommen wurde, daß jene ganze Reden gehabt haben soll, die wir in unserem Markus nicht mehr haben? Und während bisher nur von jener ursprünglichen Composition des eigenthümlichen Evangeliums und unserem Markus die Rede war, soll Lukas auch einen zwar reicheren und nicht so verkürzten, aber doch schon hier und da geänderten Markus benützt haben, also unsern Markus, aber nicht in der Form, in welcher wir ihn haben, sondern in einer reicheren, die aber doch auch schon verkürzt und nicht mehr jene ursprüngliche Composition war? Dieß wäre also ein neues Mittelglied. Die Hypothese wird so immer unklarer und gleicht mehr und mehr einer wächsernen Form, welcher man jede beliebige Gestalt geben kann. Und doch soll die aus den Reden erhellende höhere Ursprünglichkeit dieses eigenthümlichen Evangeliums eine bedeutende Bestätigung durch die Erzählungen erhalten. In der Stelle

Digitized by Google

Mark. 3, 16. 17. spreche die Ungefügigkeit der in den Apostelkatalog eingeschaltenen Namensänderungen zu dem Zusammenhang dafür, daß sie überhaupt erst bei einer Verkürzung und spätern Redaktion dieses Evangeliums durch Anticipation hieher gesetzt seien. Die Schmähung der Magie bei Justin weise jedenfalls auf die Lästerung eines Bündnisses mit Beelzebul (Matth. 12, 24., Mark. 3, 22.) als ihre ursprüngliche Grundlage zurück, und stimme vortrefflich zu dem Charakter, welchen Jesu Wunderheilungen bei Markus an sich tragen. Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wie sie bei Justin vorliegt, sei sehr eigenthümlich und bei vielfacher Berührung mit Markus und Lukas doch aus keiner dieser beiden Darstellungen, wie wir sie jetzt haben, erklärlich. Von besonderer Wichtigkeit sei Justin's evangelische Vorgeschichte, sie enthalte Züge, welche unter allen kanonischen Evangelien nur bei Markus Bestätigung finden. Nur bei Mark. 6, 3., werde Jesus als τέκτων und als Sohn der Maria bezeichnet. Zwar folge auch bei Markus, wie bei Matth. 13, 55. die Angabe seiner Brüder und Schwestern, aber diese Erwähnung sei nur aus der ältern Darstellung aufgenommen und bei einem Evangelisten, der durch jene bedeutungsvolle Abänderung so deutlich das Bestreben verrathe, die Geburt Jesu nach ihrer menschlichen Seite nur an die Maria zu knüpfen, sehr wohl uneigentlich zu verstehen. Sowohl der Zimmermann, als der Sohn der Maria gehöre auch dem Petrusevangelium an. Schon die nachgewiesene Selbstständigkeit und Originalität des Markus müsse uns an dem gänzlichen Fehlen einer Geburts- und Kindheitsgeschichte Anstoß nehmen und es wahrscheinlich finden lassen, daß eine solche, wie die bei Justin, die so vortrefflich zu des Markus vermittelndem Charakter passe, seiner ursprünglichen Komposition angehörte. Durch das Mittelglied einer solchen Vorgeschichte werde erst der Abstand der lukanischen von der des Matthäus, zwischen denen sonst eine fast unausfüllbare Kluft stattfinde, recht erklärlich. Um für so vieles, was die ursprüngliche ausführlichere

Digitized by Google

Komposition des Markus von seiner gegenwärtigen verkürzten Gestalt unterscheidet, in der letztern einen Ort zu haben, soll alles zur Annahme eines zwischen die galiläische Wirksamkeit und die Reise nach Jerusalem gestellten Abschnitts führen. Bei Markus stehe der Annahme eines solchen Abschnitts zwischen 9, 50. und 10, 1. nichts im Wege, ja seine ganze Anlage scheine auf einen solchen Abschnitt hinzuführen. Lukas lasse die Erzählung 9, 57—62 unmittelbar der Ernennung und Aussendung der 70 Jünger vorhergehen, um die Bildung eines von den Aposteln verschiedenen Jüngerkreises anzudeuten, auch Markus setze 4, 10 außer den Zwölf einen weiteren Jüngerkreis voraus, übergehe aber jene Erzählung. Haben wir nun überhaupt ein Recht, dem Markus die mittlere Stelle unter den Synoptikern anzuweisen, so werde man die planvolle Anlage bei Lukas nicht für ursprünglich halten können, und daraus, daß wir jetzt bei Markus dieselbe Vorbereitung zu dem Abschnitt von den 70 Jüngern ohne ihn selbst finden, den Schluß ziehen, daß ein ähnlicher von Lukas benützter Abschnitt zu der ursprünglichen Komposition des Markus gehörte. Ebenso erhalten wir durch die Erzählung Luk. 9, 51—56 eine sehr passende Motivirung für die Benennung *Βοανεργές*, und so könne auch sonst noch Manches sehr passend untergebracht werden, wenn wir in dem ursprünglichen Markusevangelium einen solchen Abschnitt annehmen. A. a. O. S. 93—107.

Diese einfache gedrängte Zusammenstellung der Hauptdata der Argumentation macht es von selbst klar, welchen kritischen Werth die Hypothese hat, zu deren Begründung sie dienen sollen. Die Argumentationsmethode besteht fortgehend darin, daß für die Behauptungen, welche die Durchführung der Hypothese nothwendig macht, statt daß sie durch sich selbst bewiesen und einleuchtend gemacht werden, immer ein schon errungenes Recht in Anspruch genommen wird. Weil man, ist der stete Fortschritt der Beweisführung, ein Recht habe, dem Markus die mittlere Stelle unter den Synoptikern anzuweisen, ein Recht habe, die ursprüngliche

Komposition des Markus von dem jetzigen Markus zu unterscheiden, so sei man auch berechtigt, an der Richtigkeit der Annahme nicht zu zweifeln u. s. w., während doch die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der immer noch in Frage stehenden Hypothese einzig nur durch die größere oder geringere Leichtigkeit bedingt sein kann, mit welcher die weiteren Ergebnisse der Untersuchung mit der gemachten Voraussetzung sich vereinigen lassen. Auf diese Weise treibt sich die Hypothese unwillkürlich immer tiefer in Behauptungen hinein, welche alle Wahrscheinlichkeit gegen sich haben, und zuletzt auf das gerade Gegentheil dessen führen, was durch die ganze Argumentation festgestellt werden soll. Erhalten wir durch die Erzählung Luk. 9, 51—56 eine so passende Motivirung für die Benennung *Βοανεργὲς* bei Mark. 3, 17., warum soll demnach nicht hieraus geschlossen werden, daß Markus den Lukas voraussetzt? Dagegen soll nun Lukas jene Erzählung aus keiner andern Quelle haben als aus dem ursprünglichen Markus, von welchem sich der jetzige Markus durch solche Auslassungen unterscheidet. Wenn aber solche Auslassungen angenommen werden müssen, um überhaupt unserem jetzigen Markus die Beziehung, die er zu dem vorausgesetzten ursprünglichen gehabt haben soll, geben zu können, und die Annahme solcher Auslassungen, je öfter sie gemacht werden muß, um so bedeutender in dem ganzen Zusammenhang und Organismus unsers jetzigen Markusevangelium's eingreift, wird nicht dadurch das von Anfang an so schwache und unsichere Band, das unsern Markus mit einem angeblich ursprünglichen verknüpft, im Grunde ganz aufgelöst? Wie weit stehen sie so auseinander, und wenn alle jene Veränderungen erst vorausgesetzt werden müssen, um unser jetziges Markusevangelium als ein aus dem ursprünglichen hervorgegangenes betrachten zu können, welches Interesse kann es überhaupt noch haben, über den jetzigen Markus einen von ihm so wesentlich verschiedenen ursprünglichen zu stellen? Die ganze Frage, um welche es sich handelt, wird dadurch so sehr verrückt, daß es gar nicht mehr

Digitized by Google

möglich ist, eine der Frage adäquate Antwort zu geben. Was man wissen will, ist ja nur dieß, in welchem Verhältniß unser Markus zu Lukas steht. Wird nun aber zwischen Markus und Lukas noch ein ganz anderer Markus hineingeschoben und behauptet, daß erst in der Voraussetzung dieses ursprünglichen Markus von einem Verhältniß unseres Markus zu Lukas die Rede sein könne, so ist ja klar, daß die höhere Ursprünglichkeit, welche Markus vor Lukas gehabt haben soll, sich nur auf den ursprünglichen Markus bezieht, wie sich aber unser Markus zu Lukas verhält, wissen wir damit noch nicht, oder vielmehr wir wissen es, aber in einem der Hypothese ganz entgegengesetzten Sinn. Denn wenn das, was Lukas, sei es allein oder zugleich mit unserem Markus, hat, auch der ursprüngliche Markus hat, so Manches aber, was Lukas hat, unser jetziger Markus nicht hat, was folgt daraus natürlicher, als daß Lukas in einem näheren Verhältniß zu dem ursprünglichen Markus steht, als unser jetziger Markus, dieser somit sich von selbst dem Lukas unterordnet? Wir können daher, da wir nur wissen wollen, wie sich der jetzige Markus zu Lukas verhält, das Verhältniß sowohl des Markus, als des Lukas zu einem ursprünglichen Markus ganz auf sich beruhen lassen, es stehen nur Markus und Lukas einander gegenüber und es hindert nichts, anzunehmen, daß Markus in einem Abhängigkeitsverhältniß zu Lukas steht, ja wir haben nun sogar keine andere Wahl mehr, da der Versuch, das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, durch eine sich selbst aufhebende Hypothese, als ein mißlungener anzusehen ist.

Aber kann sich vielleicht die in ihrer Beziehung zu Markus und Lukas als unhaltbar erscheinende Hypothese noch auf andere Gründe stützen, gibt es etwa geschichtliche Spuren nicht blos des Daseins eines solchen Evangelium's, dessen verkürzte Gestalt unser Markus sein kann, sondern auch davon, daß unser Markus auf eine dieser Voraussetzung entsprechende Weise entstanden ist? Es kommen hier die bekannten Zeugnisse des Papias, Irenäus, Cle-

mens von Alexandrien und Eusebius über den Ursprung des Markusevangelium's in Betracht. Hilgenfeld hat auch sie für seine Hypothese scharfsinnig zu benützen gesucht. Das Feste und Constante der kirchlichen Tradition sei gerade das, was man als das Unhistorische in ihr ansehen müsse, daß dieses Evangelium nur eine Aufzeichnung der petrinischen Kerygmen sei. Wenn Papias noch blos bei dieser einfachen Angabe stehen bleibe, und Irenäus, der wahrscheinlich aus Papias schöpfte, den Markus erst nach dem Tode des Petrus zur Abfassung schreiten lasse, so zeige sich uns hierin die erste Gestalt der Ueberlieferung, welche noch offenbar die schriftstellerische Beschaffenheit seines Evangelium's zu entschuldigen suche. Auf der zweiten Stufe, auf welcher wir die Tradition bei Clemens von Alexandrien antreffen, sei die Abfassung schon in die Lebenszeit des Petrus verlegt, als sei sie zwar mit seinem Wissen, aber auch nur mit diesem, ohne eine positive Ermunterung und Billigung geschehen. In ihrem dritten und letzten Stadium komme nun vollends die positive Sanctionirung des Apostels hinzu. Müssen wir die ausschließliche Abhängigkeit des Markus von den petrinischen Lehrvorträgen als den eigentlichen Kern dieser Ueberlieferung betrachten, so sei es die Aufgabe der Kritik, ihre in den beiden ersten Gestaltungen so unverkennbare Absichtlichkeit positiv zu erklären, nicht etwa blos etwas Beliebiges, wie den theilweisen Einfluß mündlicher Mittheilungen des Petrus auf Markus, als den historischen Kern herauszunehmen, für diese Absichtlichkeit gebe es keine befriedigendere Erklärung, als die, daß ein altes petrinisches Evangelium durch eine neuere Umarbeitung, welcher der Name seines Begleiters und Hermeneuten Markus beigelegt wurde, verdrängt werden sollte, oder daß man jenes durch diese zu ersetzen suchte. Bei keinem Evangelium liege an und für sich die Ansicht so nahe, daß es ein Auszug, eine verkürzte Redaktion sei, als bei dem des Markus, und dürfen wir als die Grundschrift, aus welcher dieser Auszug verfertigt wurde, in keinem Fall den Lukas, aber auch den Mat-

thäus nicht eigentlich und ohne Weiteres ansehen, so ergebe sich von selbst die Annahme einer eigenthümlichen reicheren Grundschrift. Die Verkürzung, durch welche jenes Evangelium die gegenwärtige Gestalt erhielt, haben wir vielleicht nicht als eine durchaus plötzliche und einmalige vorzustellen, und es brauche der Markus, von welchem Papias rede, noch nicht ganz mit unserm kanonischen identisch zu sein. A. a. O. S. 107—118. Ein Auszug also aus dem von Papias und der kirchlichen Tradition bezeugten Markusevangelium soll unser Markus sein. Was wird aber dadurch gewonnen? Warum soll denn unser Markus nicht unmittelbar jenes Evangelium sein? Offenbar nur aus dem Grunde, weil die ganze Beschreibung, welche Papias und die andern Kirchenlehrer von der Entstehung und Beschaffenheit jenes Evangeliums geben, auf unsern Markus nicht passen will. Daß jene Ueberlieferung auf unsern Markus nicht anwendbar ist, gibt auch Hilgenfeld zu. »Ein Evangelist, der einzig und allein getreu und genau aus den zufälligen Lehrvorträgen eines Apostels den Inhalt eines Evangelium's genommen haben soll, gibt ja eine an sich undenkbare, der evangelischen Geschichtschreibung widersprechende Vorstellung. Glaubt man demnach aus diesem Zeugniß nur so viel herausnehmen zu müssen, daß Markus den Inhalt seines Evangeliums auch aus mündlichen Mittheilungen des Petrus geschöpft habe, so erkennt man ja thatsächlich die Nothwendigkeit an, daß dasselbe so, wie es vorliegt, nicht historisch sein kann und deutet es in Wahrheit um, indem man ihm die Spitze, in die es ausläuft, abbricht, daß nemlich Markus nichts gethan habe, als die Aeußerungen des Petrus in seinen Lehrvorträgen getreu aufzuzeichnen.« A. a. O. S. 114. Ist denn aber dieser Unanwendbarkeit der Ueberlieferung auf unsern Markus dadurch abgeholfen, daß wir ihn für einen bloßen Auszug aus jenen petrinischen Kerygmen halten, für eine verkürzte Redaktion, welche, wofern nicht auch aus ihr wieder etwas ganz Anderes gemacht werden soll, doch, sowohl formell als materiell nur dasselbe im

Digitized by Google

Ganzen sein könnte, wie das Original? Und wird nicht auch so aus jenem Zeugniß nur etwas Beliebiges herausgenommen, nur so viel als auf unsern Markus zu passen scheint, daß Petrus den Stoff, aber freilich in ganz anderer Form geliefert habe? So oft man auch auf jene angeblichen Zeugnisse über den Ursprung unseres Markusevangelium's zurückgehen mag, es zeigt sich nur auf's Neue ihre völlige Unbrauchbarkeit für die Frage, die durch sie gelöst werden soll. Es läßt sich ihnen schlechthin keine passende Beziehung auf dasselbe geben, und man kann nur noch fragen, wie die Kirchenlehrer dazu gekommen sind, etwas so Unpassendes und dem klaren Augenschein Widersprechendes über unsern Markus auszusagen? Die Antwort auf diese Frage liegt wohl in der Vermuthung, daß Papias zuerst zweierlei combinirt hat, was ursprünglich gar nicht zusammengehörte: die Thatsache, daß es ein Markusevangelium gab, dasselbe, das wir noch haben, und die Sage von den Vorträgen, welche Petrus auf seiner apostolischen Wanderung gehalten haben soll. Um diese Vermuthung zu begründen, muß man den den Papias ganz besonders characterisirenden Zug in's Auge fassen, seine bekannte Vorliebe für die mündliche Tradition, und seine Geringschätzung des Geschriebenen. Sie spricht sich, worauf ich schon an einem andern Orte aufmerksam gemacht habe *), deutlich genug auch in dem Urtheil aus, das er über die beiden von ihm erwähnten Evangelien des Matthäus und Markus fällt. Wie er es bei den *λόγια* des Matthäus unverkennbar als eine nachtheilige Folge des geschriebenen Worts hervorhebt, daß *ἡρμήνευσεν αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαςος*, so betrachtete er es als einen Mangel des Markusevangeliums, daß Markus, so genau und treu er auch die Vorträge des Petrus aufzeichnete, *ȣ̓ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τȣ̃ Χριςȣ̃ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα ἔγραψε*, wie es freilich der Natur der Sache nach nicht anders sein konnte, da Petrus, an welchen sich Markus allein zu

*) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 537.

Digitized by Google

halten hatte, *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' ὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*, Eusebius K.G. 3, 39. Daß nun aber Papias, oder der Presbyter, auf welchen er sich beruft, die *τάξις* oder die *σύνταξις*, d. h. eine zusammenhängende, nicht blos fragmentarische, sondern das Ganze umfassende Darstellung so sehr vermißte, erklärt sich nicht blos daraus, daß er, wie Hilgenfeld bemerkt, als Orientale an den orientalischen Matthäus gewöhnt, bei Markus Abweichungen von der Anordnung des Matthäus fand, da dieselben theils nicht sehr bedeutend sind, theils nicht zu der Behauptung berechtigen konnten, Markus habe in Vergleichung mit Matthäus blos *ἔνια* geschrieben, sondern es ist ohne Zweifel anzunehmen, daß er nach dem von ihm ausdrücklich ausgesprochenen Grundsatz, was man aus den Schriften lerne, gewähre keinen so großen Nutzen, wie das aus der lebenden und bleibenden Sage Vernommene, auch um das Markusevangelium sich nicht sehr bekümmert hat, es vielleicht sogar nicht einmal aus eigener Einsicht kannte. So bildete sich bei ihm die Vorstellung von der Beschaffenheit und dem Werth des Markusevangeliums nur nach der Sage, daß Markus der Begleiter und Dolmetscher des Petrus gewesen sei, und gemäß der Voraussetzung, daß der Verfasser des nach Markus genannten Evangeliums keine andere Person sein könne, als eben jener petrinische Markus. Nachdem aber einmal Papias mit dieser Combination vorangegangen war, kann es gewiß niemand, welcher das unkritische Nachsprechen der Kirchenväter auch nur oberflächlich kennt, befremden, daß die Identität des ursprünglichen geschichtlichen Markus mit dem angeblichen Verfasser des Markusevangeliums zur stehenden Thatsache wurde, und daß es nur noch darum zu thun war, da man allerdings die von Papias in Betreff der *τάξις* gemachte Ausstellung nicht begründet finden konnte (wie ja auch davon gar nicht mehr die Rede ist), jedenfalls dem von ihm dem Evangelium angehängten Mangel dadurch abzuhelfen, daß man so viel möglich den Petrus selbst in die Stelle des Markus

Digitized by Google

einrücken ließ. Ueber den Ursprung des Evangeliums selbst läßt sich der kirchlichen Tradition auch nicht das Geringste mit Sicherheit abgewinnen.

Es bleibt uns jetzt, um über die Behauptung eines petrinischen Ursprungs so viel möglich in's Reine zu kommen, nur noch die Frage übrig, ob nicht vielleicht das Evangelium selbst Merkmale einer besondern Beziehung zu dem Apostel Petrus enthält? Stammt es selbst aus einem petrinischen Evangelium, hatte Petrus einen so nahen Antheil an seiner Abfassung, so läßt sich kaum denken, daß dieses Verhältniß nicht auf verschiedenen Punkten der evangelischen Geschichte sich sollte bemerklich machen. Allein auch in dieser Beziehung sieht man sich vergebens nach Zügen eines petrinischen Charakters um. Daß die gleich anfangs so bestimmt hervortretende Fixirung von Kapernaum nicht als Beweis eines besonderen Interesse's für Petrus anzusehen ist, ist schon gezeigt worden. Hätte das Evangelium ein solches Interesse gehabt, so sollte es darin doch wenigstens keinem der beiden andern Evangelien nachstehen. Wie es die Berufung des Apostels Petrus nicht mit derselben Auszeichnung erzählt, wie das Lukasevangelium, so bleibt es noch viel weiter hinter der Bedeutung zurück, welche das Matthäusevangelium dem Bekenntniß des Petrus gibt. Man darf mit Recht fragen, warum, während doch die drei Evangelien den Petrus an derselben Stelle sein für ihn so rühmliches Bekenntniß ablegen lassen, nur Matthäus den den Petrus so sehr verherrlichenden Ausspruch Jesu noch hinzufügt: „du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich erbauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und ich werde dir geben die Schlüssel des Himmelreiches, und was du auf Erden binden wirst, wird im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, wird im Himmel gelöst sein.“ Wie wird dagegen das Feuer der Begeisterung, das in diesen Worten Jesu auflodert, in den beiden andern Evangelien durch den kalten scheltenden Ernst gedämpft, mit welchem er den Jün-

Digitized by Google

gern verbietet, das von Petrus ausgesprochene Geheimniß bekannt zu machen! Dieß muß seine bestimmte Ursache haben. Denn, wie läßt sich denken, daß ein solcher dem Petrus ertheilter Vorzug, welcher ihn zum Apostelfürsten, zum Haupt der ganzen Gemeinde, zum Stellvertreter Christi erhob, den sämmtlichen Jüngern nicht wichtig genug war, um den darauf sich beziehenden Ausspruch Jesu ebenso treu zu bewahren, wie das Bekenntniß des Petrus? Am wenigsten aber läßt sich begreifen, wie er für das Markusevangelium verloren gehen konnte, wenn es ursprünglich in einer so nahen Beziehung zum Apostel Petrus stand. Daß nur das ältere Evangelium diesen Ausspruch hat, die beiden andern aber, welchen er doch so gut bekannt sein mußte, wie so viel Anderes, was sie dem Matthäusevangelium nacherzählen, nichts von ihm wissen wollen, läßt sich gewiß nur daraus erklären, daß die Auszeichnung, welche dem Apostel Petrus ertheilt werden sein sollte, nicht überall auf dieselbe Weise anerkannt wurde. Wo anders mußte aber gegen ein solches Privilegium, vermöge dessen in den sämmtlichen christlichen Gemeinden nichts als wahrhaft christlich gelten konnte, was nicht auf der ausschließlichen Auctorität des Apostels Petrus beruhte, entschiedenere Einsprache erhoben werden, als von Seiten der paulinischen Partei? Man denke sich nur den Apostel Paulus, ihn, der von den Drei, dem Jakobus, Petrus und Johannes nur als den δοκοῦντες στύλοι εἶναι (Gal. 2, 9 vgl. V. 6) spricht, dem Apostel Petrus gegenüber, wie konnte innerhalb des paulinischen Gebiets von einer solchen Prärogative, welche das ganze paulinische Christenthum in Frage gestellt hätte, auch nur entfernt die Rede seyn? So ist gewiß nichts begreiflicher, als daß das Lukasevangelium nach dem Bekenntniß des Petrus so kurz abbricht, und den bei Matthäus darauf folgenden Ausspruch Jesu demselben allein überläßt. Welchen Anstoß hätte aber Markus, wenn er vor Lukas schrieb, daran nehmen sollen? Was nun auch das bestimmtere Motiv der Weglassung bei Markus gewesen sein mag, in jedem Fall zeugt das bei ihm, dem Matthäus ge-

Digitized by Google

genüber, so kahle Bekenntniß des Petrus von keinem besonderen Interesse für diesen Apostel. Nicht einmal die Geschichte des Staters sollte man bei ihm vermissen, wenn er nichts den Petrus speziell Betreffendes und Auszeichnendes übergehen wollte. Wenn auch da und dort etwas zu Gunsten des Petrus gemildert zu sein scheint, wie namentlich Markus 8, 49 in der Erzählung von dem Wandeln Jesu auf dem See nur die Jünger erschrecken und aufschreien läßt, von der Zaghaftigkeit und Kleingläubigkeit des Petrus aber, welche Matthäus 14, 28—31 besonders hervorhebt, nichts sagt, 7, 17. die Frage, die an Jesus gemacht wird, nicht wie Matthäus 15, 15 dem Petrus, sondern den sämmtlichen Jüngern beilegt, so daß demnach auch der starke Tadel, welchen die Frage zur Folge hat, nicht den Petrus für sich, sondern die Jünger überhaupt trifft, und 10, 28 bei den Worten des Petrus: „wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt,“ den das lohnsüchtige Interesse klar und bestimmt aussprechenden Zusatz des Matthäus 19, 27 τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; wegläßt, so ist dieß von keiner besondern Erheblichkeit, da in den Parallelstellen zu Mark. 6, 49. 10, 28 dasselbe auch bei Lukas sich findet, Luk. 8, 22 f. 18, 28 f. Von einer besondern Vorliebe für den Apostel Petrus findet sich im ganzen Evangelium keine Spur*).

*) Ich füge hier noch eine Bemerkung hinzu. Das angenommene Petrusevangelium müßte eine sehr nahe Beziehung zur petrinisch-clementinischen Literatur gehabt haben. „Die Lehrvorträge des Petrus, in denen je nach dem verschiedenen Bedürfniß der Inhalt der evangelischen Geschichte zur Sprache kam, erinnern unwillkürlich an solche petrinische Kerygmen, wie sie die Grundlage der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien bilden, und die Art, wie diese clementinische Literatur nachweislich auf einer petrinischen Grundschrift entstand, ist dieser Angabe über das Verhältniß des Markus zu Petrus so ähnlich eingekleidet, daß man auch hier ein ähnliches Verhältniß voraussetzen darf. Sollten wir nicht, wie dort in der That eine petrinische Grundschrift, zu welcher der Brief des Petrus gehört, vorausgesetzt wird, so auch hier ein petrinisches Evangelium, dessen Umarbeitung, mag

Da die Versuche, den Ursprung des Markusevangeliums aus einer ältern Evangelienschrift oder einer speziellen Beziehung zu dem Apostel Petrus zu erklären, zu keinem befriedigenden Resultat führen, so werden wir nur auf das Evangelium selbst verwiesen und die Aufgabe ist daher, seinen Ursprung und Charakter aus ihm selbst zu erklären. Die wesentliche Voraussetzung aber, von

---

sie ganz oder wesentlich mit unserm Markus identisch sein, nach der Sitte jener Zeit durch den Namen des Apostelschülers Markus bezeichnet wurde, voraussetzen dürfen? Gab es ein petrinisches Evangelium, für welches durch ein verändertes Zeitbewußtsein eine Umarbeitung nöthig wurde, so konnte dieselbe gar nicht besser eingekleidet und motivirt werden, als dadurch, daß man den Inhalt dieses Evangeliums immer noch auf Petrus und nur die formelle Darstellung auf seinen Hermeneuten Markus zurückführte.« Hilgenfeld a. a. O. S. 113. Dieser Voraussetzung zufolge läßt sich gewiß nicht anders denken, als daß ein solches petrinisches Evangelium auch seinem Inhalt nach mit den clementinischen Schriften in sehr naher Verwandtschaft stand und die evangelische Ueberlieferung in der Weise, wie wir sie in diesen Schriften finden, enthielt. Wie ist es nun aber zu erklären, daß die Erzählung von dem Zöllner Zachäus, welcher in den Homilien und Recognitionen als eine bedeutende Person auftritt (er gehört zu den Begleitern des Petrus und wird von ihm zum Bischof von Cäsarea geweiht, Hom. 2, 1: *Ζακχαῖος ὁ ποτε τελώνης*, 3, 63: *Ζακχαῖον, πρὸς ὃν καὶ ὁ κύριος εἰσιὼν ἀνεπαύσατο, τοῦ σώζεσθαι κρίνας ἄξιον εἶναι*, vgl. Recogn. 3, 65) nur bei Lukas 19, 1 f. sich findet, und nicht bei Markus? Wie sollte das Markusevangelium gerade diesen, dem Apostel Petrus so nahe stehenden, Schüler unerwähnt gelassen haben? Man kann hier noch fragen: woher hat überhaupt die pseudoclementinische Literatur ihren Zachäus? Ist ihr Apostel Petrus als Heidenapostel ein Nachbild des Apostels Paulus, so wird sie auch ihren Zachäus aus keiner andern Quelle haben, als aus dem Lukasevangelium, oder dem traditionellen Kreise desselben. Ueber den historischen Charakter der Homilien und Recognitionen mag hier auch noch die Frage stehen: Wenn Paulus 1 Cor. 9, 5 namentlich auch von Petrus die Sitte erwähnt, *ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν*, wie kommt es, daß in diesen Schriften, deren Hauptgegenstand es ist, den umherreisenden Petrus zu schildern, neben so vielen andern Personen nirgends von einer solchen Begleiterin des Petrus die Rede ist?

Digitized by Google

welcher wir dabei ausgehen müssen, ist das durch den ganzen Gang der bisherigen Untersuchung bestimmte Verhältniß des Markusevangeliums zum Lukasevangelium, da wir nicht nur keinen Grund haben, das erstere dem letztern voranzustellen, sondern vielmehr die gegebene Analyse die unverkennbarsten Beweise einer doppelten Abhängigkeit sowohl von Matthäus als von Lukas vor Augen stellt. Läßt sich auf der Grundlage dieser Data genügend erklären, wie es auch innerhalb des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem es nach zwei Seiten hin steht, zu der bestimmten Form der evangelischen Geschichtsschreibung, welche in ihm sich uns darstellt, sich gestalten konnte, so ist die Aufgabe, die hier vorliegt, gelöst.

Ich habe den Charakter des Evangeliums früher nach Schwegler's Vorgang als einen indifferenten und neutralen bezeichnet, sofern es seine grundsatzmäßige Tendenz zu sein scheint, sich ausserhalb der principiellen Controverse zu stellen, und so viel möglich die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen zu finden. Diese Bezeichnung halte ich auch jetzt noch für richtig, nur bedarf sie einer näheren Bestimmung und einer Erweiterung. Wenn auch Markus den geschichtlichen Stoff seines Evangeliums aus den beiden andern Evangelien entlehnte; so ist doch seine Abhängigkeit von Matthäus so überwiegend, daß Lukas für ihn im Grunde nur eine subsidiäre Bedeutung hat. Er folgt dem Matthäus, als seinem Hauptführer, so lange, bis er durch den Inhalt des Matthäusevangeliums selbst sich veranlaßt sieht, sich mehr an den Lukas zu halten und mit ihm von der Ordnung des Matthäus abzugehen. Der Zweck seiner Darstellung ist aber nicht blos, eine zwischen Matthäus und Lukas die Mitte haltende, das Gegensätzliche abschneidende Darstellung zu geben, seine geschichtliche Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit zeigt sich hauptsächlich in dem Bestreben, die evangelische Geschichte zu einem harmonisch geordneten, übersichtlichen Ganzen abzurunden. Das Markusevangelium hat einen maaßhaltenden symmetrischen Charakter. Es soll alles Einzelne, was einmal ein eigenthümliches Moment der evangelischen Ge-

schichte ist, seine Stelle haben, und zur klaren Anschauung kommen, aber es soll auch alles Einzelne im rechten Verhältniß zum Ganzen stehen, nichts zu überwiegend hervortreten und einen zu großen Raum für sich in Anspruch nehmen, damit nicht die Symmetrie des Ganzen und der gleichmäßige Fortgang und Zusammenhang der geschichtlichen Darstellung eine Störung erleide. Wie dadurch die Anlage und Richtung des Evangeliums im Ganzen bestimmt wird, so erhält es seinen specifischen Charakter besonders auch noch durch die Sorgfalt, mit welcher es einzelne Züge hervorzuheben und auszumalen und der Darstellung durch subjektive Beziehungen Leben und Farbe zu geben sucht.

Gehen wir von diesem Gesichtspunkt aus, um in den Ursprung und Charakter des Markusevangeliums so viel möglich etwas tiefer hineinzublicken, so bietet schon der Anfang desselben eine der wichtigsten darauf sich beziehenden Fragen dar. Warum beginnt Markus ohne eine Vorgeschichte, wie Matthäus und Lukas eine solche haben, warum datirt er den Anfang des Evangeliums so bestimmt vom Täufer, warum erzählt er auch die Versuchungsgeschichte nur so summarisch? Es ist dieß gewiß sehr absichtlich geschehen. Daß er aus einem dogmatischen Grunde die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu hinweggelassen habe, ist nicht anzunehmen. Er nennt ja 6, 3 Jesum nur den Sohn der Maria, setzt also seine übernatürliche Erzeugung voraus, warum erzählt er nichts über sie? Die antithetische Beziehung zum Lukasevangelium, die ich früher darin zu finden glaubte*), ist gleichfalls nicht haltbar. Am wahrscheinlichsten möchte der Grund der Weglassung einer Vorgeschichte in dem Sinn des Verfassers für geschichtliche Continuität zu suchen sein. Hätte er Geburt und Kindheit in der Weise des Matthäus und Lukas erzählt, welche große Kluft wäre auch bei ihm von da bis zum Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jesu? Weit besser schien es daher, die evangelische

*) Krit. Unters. der kan. Ev. S. 563 f.

Digitized by Google

Geschichte erst da zu beginnen, wo keine solche Unterbrechung des historischen Zusammenhangs mehr stattfindet, d. h. mit dem Täufer. Ein Geschichtsschreiber, in welchem auch nur der Sinn für geschichtliche Continuität erwacht ist, wird von selbst dem am meisten betretenen Weg der Geschichte nachgehen, und das gar zu Auffallende, Abnorme, Abentheuerliche und darum auch Vereinzelte und Zusammenhangslose auf der Seite liegen lassen. Sollte dieß vielleicht die Ursache sein, daß Markus über die Versuchungsgeschichte so schnell hinweggeht? Auch sie schien ihm, wie wenn er dieß mit seinem räthselhaften μετὰ τῶν θηρίων ἦν, selbst andeuten wollte, noch ausserhalb der geschichtlichen Sphäre zu liegen, und so wenig stimmt er hier dem Lukas bei, welcher die Versuchung mit der folgenden Geschichte dadurch in Verbindung setzt, daß er den Teufel nur ἄχρι καιρȣ͂ von ihm abstehen läßt, daß er nicht einmal bei dem Verrath des Judas durch Lukas sich bestimmen läßt, der Einwirkung des Teufels eine geschichtliche Bedeutung zuzuschreiben. Mit der Lehrthätigkeit Jesu beginnt so für ihn eigentlich erst die evangelische Geschichte und das Erste, was Jesus auch bei ihm, wie bei Matthäus, thut, ist, daß er sich die Ersten seiner Jünger wählt. Daß er aber von da nicht mit Matthäus zur Bergrede übergeht, ist sicher gleichfalls wieder mit gutem Bedacht geschehen. Es lassen sich mehrere Gründe denken, warum dem Markus die Bergrede in der Form, in welcher sie Matthäus gibt, für sein Evangelium nicht recht zu passen schien. Da er sie bei Lukas an einem andern Ort und in einer andern kürzern Gestalt mit Weglassung alles dessen fand, was ihr bei Matthäus eine sehr entschiedene principielle Bedeutung gibt, so konnte er schon deßwegen Bedenken tragen, sich unbedingt auf die Seite des Matthäus zu stellen. Dazu kamen aber ohne Zweifel noch besonders schriftstellerische, in dem Plan seiner evangelischen Geschichtsschreibung liegende Motive. Eine Rede in dieser Ausdehnung schien ihm in einem gar zu großen Mißverhältniß zu den übrigen Bestandtheilen der evangelischen Geschichte zu stehen.

Digitized by Google

Die Rücksicht auf die harmonische Anordnung des Ganzen hielt ihn ab, eine Rede von solchem Umfang aufzunehmen, nahm er sie aber nicht ganz auf, so konnte er ihr auch nicht mehr dieselbe Stellung geben. Er konnte aber auch, da ja Matthäus unstreitig die Bergrede aus verschiedenen Reden Jesu zusammengesetzt hat, mit Recht bezweifeln, ob diese Rede wirklich an diesem Ort und in diesem Zusammenhang des Ganzen gehalten worden ist, und da er, wie er bei den Parabeln zu verstehen gibt, das Parabolische als die eigentliche Lehrweise Jesu betrachtete, so mußte auch dadurch sein Interesse für die Bergrede geschwächt werden. So geschah es, daß er für den eigentlichen Anfang seines Evangeliums sich an Lukas anschloß. Uebereinstimmend mit Matthäus und Lukas beschreibt er hierauf die Wanderungen Jesu zur Verkündigung des Evangeliums, seine Heilungswunder und erste Streitunterredungen mit den Gegnern 1, 22 — 3, 11. Wie der erste Abschnitt mit der Wahl der vier ersten Jünger beginnt, so der zweite mit der Wahl der Uebrigen 3, 13 — 5, 6. Hier ist es dem Evangelisten hauptsächlich darum zu thun, die Lehrthätigkeit Jesu in Beziehung auf seine parabolische Lehrweise zu schildern. Sehr deutlich zeigt sich hier das Methodische seines Verfahrens. Wie er nicht quantitative Vollständigkeit der Geschichtserzählung, sondern nur qualitative bezweckt, d. h. eine solche, durch welche von jeder der verschiedenen Seiten der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den verschiedenen für sie charakteristischen Handlungen eine so viel möglich klare und anschauliche Vorstellung gegeben wird, so erzählt er nur Eine größere Parabel, die vom Säemann. Im Zusammenhang mit ihr holt er einige Sinnsprüche aus der Bergrede nach, welche hier ihre Bedeutung nur darin haben, daß sie in bildlicher Form ausgedrückt sind, auch die beiden kleinen Parabeln, welche er noch nachfolgen läßt, sollen gleichfalls nur die parabolische Lehrweise veranschaulichen. Nachdem das Parabolische dadurch dargestellt ist, kommt er nicht mehr darauf zurück, von den vielen Parabeln, welche bei Matthäus und Lukas folgen, theilt

Digitized by Google

er keine einzige mit, ausser der Parabel von dem Weinberg und den rebellischen Weingärtnern, welche als Beispiel der Lehrvorträge Jesu in Jerusalem und wegen ihres bedeutungsvollen, auf das Schicksal Jesu sich beziehenden Inhalts diese Ausnahme verdiente. Wie in den beiden ersten Abschnitten die geschichtliche Erzählung dem Anschein nach ihren steten ununterbrochenen Verlauf hat, so ist dieß auch bei dem dritten mit der Aussendung der Zwölf beginnenden Abschnitt 5, 7—9, 50. Besonders bemerkenswerth sind hier die längere antipharisäische Rede 7, 1—23, welche bei Markus die einzige dieser Art ist, die beiden Wundererzählungen 7, 31—37. 8, 22—26, von deren eigenthümlichem Charakter schon die Rede war, und die in dieselbe Kategorie gehörende 9, 14—29. Auch im Folgenden, von Kap. 10 an, wo mit der Reise Jesu nach Jerusalem ein neuer Abschnitt beginnt, geht die Erzählung des Markus gleichmäßig ihren gemessenen Gang fort, indem sie auch hier nach ihrer eklektischen Weise aus den beiden andern Evangelien alles aufnimmt, was ihr zur Sache selbst zu gehören scheint, und dagegen übergeht, was als bloße Wiederholung erscheinen kann, oder als minder bedeutend nur den Zusammenhang ohne besondern Grund unterbrechen würde. So hat er innerhalb der Grenzen, welche er sich selbst gezogen hat, von der Taufe bis zur Himmelfahrt, das Leben Jesu als ein in ununterbrochenem Zusammenhang sich fortbewegendes, den ganzen Reichthum seiner Erscheinungen aus sich entwickelndes, in allen seinen Theilen harmonisch abgeschlossenes Ganzes dargestellt. Die Hauptquelle, aus welcher er seinen geschichtlichen Stoff nahm, ist das Evangelium des Matthäus, und gerade an demjenigen, was er aus demselben wegließ, zeigt sich am deutlichsten, wie er nach einer bestimmten Methode verfuhr. Es sind die oben bezeichneten Stücke. Warum er die Vorgeschichte, die Bergrede, die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum, die Rede Jesu Kap. 10, die Frage des Täufers bei Matthäus überging, ist schon gezeigt worden, ebenso bedarf es keiner weitern Bemerkung darüber, daß er



Digitized by Google

nach der antipharisäischen Rede Jesu Kap. 7, 1—23 nicht noch eine zweite Rede derselben Art aus Matthäus Kap. 23 in sein Evangelium aufnahm. Den Hauptinhalt des Ausgelassenen bilden so noch die Parabeln bei Matthäus 13, 24 f., 18, 12 f., 20, 1 f., 22, 1 f. Daß es nicht in der Absicht des Markus lag, ausser den Parabeln Kap. 4 und 12 noch andere zu geben, daß somit die bei Matthäus übergangenen nicht zufällig fehlen, und zwar aus keinem andern Grunde, als nur deßwegen, weil der von Anfang an befolgte Plan seiner Geschichtsschreibung die Mittheilung weiterer Parabeln von selbst überflüssig machte, läßt sich mit der größten Wahrscheinlichkeit behaupten. Daß außerdem auch noch die Erzählung des Matthäus 17, 24—27 vom Stater im Munde des Fisches fehlt, ist gleichfalls nicht bloßer Zufall, sondern ein für das Markusevangelium charakteristischer Zug. Auch Lukas hat diese Erzählung nicht, sie hat überhaupt etwas Singuläres, Unvorstellbares, es gibt, wie de Wette mit Recht bemerkt, wenig neutestamentliche Erzählungen, welche von so vielen Schwierigkeiten, wie sie, gedrückt sind. Wenn es nun auch keineswegs Wunderscheu war, was den Markus abhielt, dieses Wunder zu erzählen, so stimmt es doch ganz zu seiner sonstigen Weise, zu dem Plan, nur dasjenige aus dem Leben Jesu hervorzuheben, was zu dem allgemein gangbaren Inhalt der evangelischen Ueberlieferung gehörte, und die Thätigkeit Jesu nach allen denjenigen Seiten darstellte, die für sie am meisten charakteristisch waren und sich unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte bringen liessen, daß er ein Wunder, das so einzig in seiner Art ist, mit allen andern Wundern nichts Analoges hat, für das es keine Kategorie gibt, unter welcher es mit andern Wundern zusammenbegriffen werden kann, mit Stillschweigen überging, um so mehr, da auch bei Matthäus die Erzählung dieses Wunders ganz isolirt und zusammenhangslos steht. Eben dieses Bestreben, nur dem großen Hauptzug der evangelischen Geschichte zu folgen, wobei Manches, was sich ihr nur als überflüssiges Beiwerk angehängt hat, oder wenig=

stens für den Zusammenhang sehr unwesentlich ist, von selbst auf der Seite liegen blieb, wie Mehreres dieser Art selbst in der Leidensgeschichte übergangen ist, hat auch die Folge gehabt, daß in dem Markusevangelium eine gewiße Grenze für das Wunderbare abgesteckt zu sein scheint. Wie es das seltsame Staterwunder nicht hat, so fehlt bei ihm auch die so abentheuerlich lautende Erzählung des Matthäus von der Oeffnung der Gräber im Augenblick des Todes Jesu, der Erweckung der Leiber der entschlafenen Heiligen und ihrem Hervorgehen aus den Gräbern. Auch daß er die Versuchung Jesu nur ganz allgemein erwähnt, ohne weder den Teufel selbst persönlich auftreten zu lassen, noch die einzelnen Akte der Versuchung zu erzählen, gehört unter denselben Gesichtspunkt. Das Wunder ist schon dadurch auf eine engere Sphäre beschränkt, daß er das Leben Jesu mit völliger Uebergehung des Vorgeschichtlichen, nur so weit es in dem ununterbrochenen Zusammenhang seiner geschichtlichen Erscheinung vor uns liegt, zum Gegenstand seiner Darstellung machte.

Wie von diesem Gesichtspunkt aus das Verhältniß des Markus zu Matthäus vollkommen klar und durchsichtig ist, und ebenso gut auch sich begreifen läßt, wie er ungeachtet seiner durch das Ganze hindurchgehenden Abhängigkeit von Matthäus doch eine gewisse Selbstständigkeit behaupten und seinen eigenen, selbstgewählten Weg gehen konnte, so läßt sich, von demselben Gesichtspunkt aus, auch sein Verhältniß zu Lukas ohne Schwierigkeit begreifen.

Da der Hauptführer des Markus Matthäus ist, so ist seine Abhängigkeit von Lukas geringer, aber gleichwohl unverkennbar. Sie zeigt sich in den bei Matthäus und Lukas parallelen Stücken dadurch, daß die Darstellung des Markus im Ausdruck und in einzelnen Zügen immer wieder, wenn sie der des Matthäus folgt, in die des Lukas hinüberspielt und ebenso umgekehrt. Noch bedeutender aber greift das Lukasevangelium durch Abschnitte, die es allein hat, und durch seine von Matthäus abweichende Ordnung in das Markusevangelium ein. In solchen Fällen konnte Markus der Darstellungs-

weise des Lukas, auch wenn ein dogmatisches Interesse dabei mitwirkte, doch nur aus dem Grunde folgen, weil er sie für die historisch richtigere hielt. Hatte er Bedenken, die Bergrede in der Form, in welcher sie Matthäus giebt, aufzunehmen, so konnte er doch nur unter der Voraussetzung, statt dem Matthäus, dem Lukas folgen, wenn ihm die Darstellung des Letztern als die glaubwürdigere erschien. So mußte die Darstellung des Markus, indem sie sich sowohl an den Matthäus als den Lukas hielt, und bald den einen, bald den andern benützte, je nachdem der von Markus befolgte Plan der Geschichtsschreibung es zu erfordern schien, von selbst einen gewissen kritisch-eklektischen Charakter annehmen. Was sie aus den beiden andern Evangelien genommen hat, kann sie nur nach einem bestimmten Gesichtspunkt in sich aufgenommen haben. Indem nun aber Markus auch dem Lukasevangelium folgte, konnte er dieß nur so weit thun, als es die paulinische Tendenz dieses Evangeliums zuließ. Es läßt sich zwar, wie gezeigt worden ist, in einzelnen Stellen ein Anhauch des paulinischen Geistes wahrnehmen, tiefer aber konnte er, wofern er anders eine alle prinzipielle Gegensätze vermeidende, die objektive Mitte haltende Darstellung geben wollte, in den Paulinismus des Lukasevangeliums nicht eingehen. Daher giebt sich das Charakteristische des Markusevangeliums auf der dem Lukasevangelium zugekehrten Seite hauptsächlich durch alles dasjenige zu erkennen, was er in demselben übergangen hat, was beinahe eben so viel beträgt, als er aus Matthäus aufgenommen hat. Es fehlt schon in dem Abschnitt 4, 31 — 9, 50 die Berufung des Petrus 5, 1—11, die Bergrede, wie sie Lukas gibt 6, 20—49, der Hauptmann von Kapernaum 7, 1—10, der Jüngling von Nain 7, 11—17, die Botschaft des Täufers 7, 18—35, die Salbung der Frau 7, 36—50 und der kleine Abschnitt 8, 1—3. Da jedoch einige dieser Stücke auch bei Matthäus stehen, und der eigentlich paulinische Theil des Evangeliums erst mit 9, 51 beginnt, so tritt auch erst an diesem Abschnitt 9, 51 — 18, 14 das Verhältniß

Digitized by Google

des Markus zu Lukas entschieden hervor. Es ist sehr bezeichnend für dasselbe, daß von Markus aus diesem inhaltsreichen Abschnitt, in welchem Lukas den ganzen Reichthum seines Evangeliums aufgestellt hat, auch nicht Eine, dem Lukas eigenthümliche, Erzählung aufgenommen worden ist. Es erklärt sich dieß zwar zum Theil schon daraus, daß es beinahe durchaus Reden und Parabeln sind, welche den Inhalt dieses Abschnitts ausmachen und daher von Markus bei Lukas ebenso grundsätzlich ausgeschlossen werden mußten, als er auch aus Matthäus nichts Weiteres desselben Inhalts aufgenommen hat. Da er aber auch das Geschichtliche ganz unberührt gelassen und weder die Reise Jesu durch Samarien, noch die Wahl und Aussendung der siebenzig Jünger mit einem Worte erwähnt hat, so ist daraus zu schließen, daß es überhaupt das eigenthümliche paulinische Gepräge dieses Abschnitts ist, was ihn von demselben fern gehalten hat. Hat Lukas das besondere Interesse, den Inhalt der christlichen Lehre in einer Reihe von Parabeln, deren jede eine neue, besonders für das praktische Christenthum wichtige, Wahrheit in einem anschaulichen Bilde zum Bewußtsein bringt, in seiner ganzen Fülle darzulegen, so ließ sich dagegen Markus selbst durch keine dieser Parabeln verleiten, dem Didaktischen und Parabolischen den Charakter seiner nur an das Thatsächliche und rein Geschichtliche sich haltenden Darstellung aufzuopfern. Es ist, wie wenn er dem Lukas gegenüber durch die Nichtaufnahme dieser Parabeln sagen wollte, nicht das sei die Aufgabe seiner evangelischen Geschichte, durch die Lehrweisheit der Parabeln zu belehren und zu erbauen, sondern sie wolle nur einen geschichtlichen Begriff der parabolischen Lehrweise Jesu geben, was auch schon durch eine der Hauptparabeln, wie namentlich die vom Säemann, geschehen könne. Was aber die Reise Jesu durch Samarien und die siebenzig Jünger betrifft, so hängt beides mit der paulinischen Tendenz des Lukasevangeliums so eng zusammen, daß Markus, selbst abgesehen von dieser Antithese, darin in jedem Fall nur etwas Partikuläres sehen konnte, was mit dem universelleren

und objektiveren Gesichtspunkt seiner evangelischen Geschichte nicht zusammenstimmte. Es ist nicht anzunehmen, daß die Siebenzig, (in deren Sendbotenkreis auch de Wette zu Luk. 10, 1 eine Beziehung auf die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, d. h. auf den paulinischen Universalismus erkennt) der allgemein gangbaren evangelischen Ueberlieferung angehörten. Höchstens könnte man in der Stelle Mark. 4, 10. 11, wo von *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* die Rede ist, welche als die *τὸ μυςήριον τῆς βασιλείας τȣ̃ Θεȣ̃* zu wissen Fähigen von den *ἔξω* unterschieden werden, eine ähnliche Unterscheidung eines engern und weitern Jüngerkreises finden, welche große Kluft ist aber zwischen jenen *περὶ αὐτὸν* und der bestimmten Gegenüberstellung eines neuen Jüngerkreises in einer geschlossenen Zahl? Aus dem Luk. 18, 15 f. folgenden Inhalt hat Markus aus Lukas nicht aufgenommen: die Erzählung von Zachäus 19, 1—10., die Parabel 19, 11—27, das Wort Jesu zu den Pharisäern und den Ausspruch über Jerusalem 19, 39—44, den Rangstreit der Jünger 22, 24—30, welchen Markus schon 9, 33 f. eingerückt hat, und das Wort Jesu an Petrus 22, 31—33., die Aufforderung Jesu an die Jünger zum Kampfe 22, 35—38., die Abführung Jesu zu Herodes 23, 6—16., das Wort Jesu an die Töchter Jerusalems 23, 27—32., das Benehmen der beiden Räuber, die mit Jesu gekreuzigt wurden 23, 39—43, wozu noch die Differenzen in der Auferstehungsgeschichte kommen. Die Auslassung aller dieser Stücke hat durchaus nichts Befremdendes. Daß Markus keine weitere Parabel aufnahm, war nur consequent. Bei der Erzählung von Zachäus, dem Ausspruch über Jerusalem, der Abführung Jesu zu Herodes, dem Benehmen der beiden Räuber könnte man den Grund der Auslassung in dem paulinischen Gepräge finden, das diese Erzählungen an sich zu tragen scheinen. In dem Ruf Jesu an Zachäus und der Wirkung desselben könnte man ein Seitenstück zu der augenblicklichen Bekehrung des Apostels Paulus sehen, der Ausspruch Jesu über Jerusalem entspricht nebst dem gleich-

Digitized by Google

falls bei Matthäus fehlenden Wort Jesu an die Töchter Jerusalems der schrofferen Stellung, in welcher das Lukasevangelium sich zum Judenthum setzt, welcher gemäß Lukas auch bei der Verurtheilung Jesu das Interesse hat, um nur die Schuld der Juden in ihrer ganzen Größe darzustellen, das Benehmen des Pilatus in einem milderen Licht erscheinen zu lassen, und so Juden und Heiden in demselben Gegensatz einander gegenüberzustellen, in welchem die beiden Räuber in ihrem so verschiedenen Benehmen gegen Jesus zu einander stehen. Daß Lukas dem Rangstreit der Jünger gerade diese Stelle gegeben hat, in welcher er einen so großen Contrast mit der ganzen Situation bildet, in welcher damals die Jünger unmittelbar nach dem letzten Mahl sich befanden, kann gleichfalls nicht für zufällig gehalten werden, und es ist daher nur natürlich, daß Markus dem Lukas hierin nicht folgte. Das Wort Jesu zu Petrus stellt zwar seine einstige Wiederermannung in Aussicht, aber es läßt auch seinen Fall, seine Glaubensschwäche und seine fleischliche Sicherheit in dieser an ihn besonders gerichteten Rede Jesu um so stärker hervortreten. Ebenso kann es scheinen, das Wort Jesu über die Nothwendigkeit, ein Schwert zu kaufen, von welchem einer der Jünger nachher eine so gar nicht im Sinne Jesu liegende Anwendung machte, stehe nur dazu hier, um auf die ihrem Verhältniß zu Jesus und besonders ihrer damaligen Lage so wenig gewachsenen Jünger die neue Schuld eines Mißverständnisses fallen zu lassen. Wenn sich nun aber auch so aufgefaßt, alle diese Stücke als charakteristisch paulinische zu erkennen geben, so haben wir nicht einmal nöthig, uns aus dieser Auffassungsweise ihre Auslassung bei Markus zu erklären, sie erklärt sich auch schon daraus, daß diese Stücke, wie eben daraus zu sehen ist, daß sie blos bei Lukas sich finden, und in ihnen mehr oder minder das spezifische Interesse des paulinischen Lukasevangeliums sich ausdrückt, nicht wohl Bestandtheile der allgemein gangbaren Tradition gewesen sein können.

Digitized by Google

Es liegt demnach auch in dem Verhältniß des Markus zu Lukas nichts, was nicht von dem aufgestellten Gesichtspunkt aus seine befriedigende Erklärung fände. Der Inhalt seines Evangeliums ist aus den beiden andern Evangelien genommen, um nach dem Plan seiner Geschichtsschreibung auf der Grundlage der am meisten gangbaren Ueberlieferung das objektiv Thatsächliche in einer so viel möglich klaren Uebersicht darzustellen. Darum wendet er sich bald von Matthäus zu Lukas, bald verläßt er auch den Lukas wieder, je nachdem dieß der von ihm befolgte Plan zu erfordern scheint. Wenn nun aber auch diese historische Tendenz zum unterscheidenden Charakter des Markusevangeliums gehört, so berechtigt sie uns doch nicht zu dem Schluß, daß seiner Darstellung ein höherer Grad historischer Glaubwürdigkeit zuzuschreiben ist, als der des Matthäus und Lukas. Läßt Matthäus Jesum mit der Bergrede, Lukas mit dem Vortrag und der Austreibung des Dämons in der Synagoge zu Kapernaum zuerst öffentlich auftreten, woher wissen wir so genau, warum Markus es vorgezogen hat, dem Lukas zu folgen? Waren es rein historische Gründe, die ihn bestimmten, den drei Begebenheiten, dem Sturm auf dem See, der Austreibung des Dämons bei den Gadarenern, und der Heilung der Tochter des Jairus, dem Lukas zufolge, eine spätere Stellung zu geben, als sie bei Matthäus haben? Sollen wir z. B. daraus, daß er die Geschichte des Zacchäus wegließ, schließen, er habe die Quelle, aus welcher sie der ältere Lukas hatte, nicht für zuverläßig genug gehalten? Wir können die letzten Gründe seines eklektischen Verfahrens nicht sicher genug beurtheilen, um so weniger, da doch auch wieder dogmatische Motive eingewirkt zu haben scheinen. Es kann doch nur in seiner freieren Stellung zum alten Testament, zum Judenthum und Judaismus, der Grund davon liegen, daß er die Bergrede völlig ignorirte, und von den Citaten aus dem alten Testament keinen ebenso häufigen Gebrauch machte, wie Matthäus. Es fehlen die Citate bei Matthäus 8, 17. 13, 14. 35. 21, 5. 27, 35. Auch daß er den Befehl, welchen

Jesus Matth. 10, 5. 6 den Jüngern gibt, den Weg der Heiden nicht zu betreten, und nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israels zu gehen, den gleichlautenden Ausspruch Jesu Matth. 15, 24, und das den Jüngern gegebene Versprechen, auf zwölf Stühlen zu sitzen und die zwölf Stämme Israels zu richten, Matth. 19, 28, hinweggelassen hat, kann nur in der Absicht geschehen sein, der Prärogative, die hierin für das Judenthum zu liegen scheint, keine weitere Auktorität zu verleihen. Findet sich auch sonst nichts Bestimmteres zur Anerkennung des paulinischen Universalismus (die Vervollständigung des Citats durch den Zusatz: πᾶσι τοῖς ἔθνεσι 11, 17 ist nicht sehr hoch anzuschlagen), so reichen doch auch schon die angeführten Data zu der Behauptung hin, daß dem Markus dieselbe mittlere Stellung, die er überhaupt zwischen Matthäus und Lukas einnimmt, nur daß er dem Erstern näher steht als dem Letztern, auch in dogmatischer Beziehung zuzuschreiben ist.

Wenn es auch an sich möglich wäre, daß Markus dem Lukas gegenüber ebenso selbstständig ist, als er auf der andern Seite von Matthäus abhängig ist, so wird doch diese Möglichkeit um so unwahrscheinlicher, je besser es gelingt, den Ursprung und Charakter des Markusevangeliums aus der Voraussetzung einer doppelten Abhängigkeit, sowohl von Lukas als Matthäus, zu erklären. Mit der bloßen Nachweisung der Abhängigkeit in allen denjenigen Stellen, in welchen Markus entweder den Matthäus oder Lukas vor sich gehabt und benützt hat, ist freilich noch nichts erklärt, im Gegentheil, je vollständiger der Inhalt des Markusevangeliums schon in den beiden andern vorhanden war, um so weniger läßt sich begreifen, wie der Verfasser desselben auch nur auf den Gedanken kommen konnte, ohne alle eigenen Mittel ein neues Evangelium zu schreiben. Und doch kann man es seinem Evangelium nicht absprechen, daß es bei aller Identität des Inhalts mit dem der andern durch einen eigenthümlichen Charakter von den beiden andern sich unterscheidet. Er kann daher nur in der Form des

Evangeliums gesucht werden. Er besteht bei Markus in der Art und Weise, wie er die beiden andern Evangelien combinirte, bald dem Matthäus, bald dem Lukas folgte, bei jedem von beiden das Eine aufnahm, das Andere wegließ und den auf diesem Wege erhaltenen historischen Stoff zur Einheit verknüpfte. Aber auch dieß konnte nicht geschehen, ohne einen das ganze Verfahren leitenden Gesichtspunkt, und da ein durchgreifenderes dogmatisches Interesse nirgends hervortritt, so kann der Grundgedanke, welcher dem Evangelium seine Einheit gibt, nur in dem objektiv Thatsächlichen, das er sich zur Aufgabe seiner geschichtlichen Darstellung machte, erkannt werden.

Das Charakteristische des Evangeliums besteht aber nicht blos in der Idee, die dem Ganzen zu Grunde liegt, sondern auch in der Ausführung des Einzelnen, und auch in dieser Beziehung beurkundet der Verfasser des Evangeliums eine schriftstellerische Eigenthümlichkeit, welche dasselbe hinlänglich gegen den Vorwurf schützen zu können scheint, daß es nur ein Auszug aus den beiden andern sei. Wie er, was die Anlage im Ganzen betrifft, nur durch Combination eine neue Darstellung zu Stande bringen konnte, so verfuhr er auch im Einzelnen nach derselben combinirenden Methode. Es gibt keinen mit den beiden andern Evangelien parallelen Abschnitt, in welchem nicht der Ausdruck bald von dem einen, bald von dem andern entlehnt ist. Doch hätte er weder durch eine solche Combination des Textes, noch durch die überhaupt mögliche Varietät des Ausdrucks seiner Darstellung ein so eigenthümliches Gepräge geben können, wenn er sie nicht auch mit einem Hauch seines eigenen Geistes zu beleben vermocht hätte. Sein schriftstellerisches Talent besteht ganz besonders in der Kunst, mit welcher er das Einzelne auszumalen und dadurch seiner Darstellung Leben und Farbe zu geben weiß. Es ist in der Analyse des Evangeliums wiederholt darauf hingewiesen worden. Eine Zusammenstellung der einzelnen dahin gehörenden Züge habe ich

Digitized by Google

an einem andern Orte gegeben*). Aus Beidem erhellt, welchen zweideutigen Werth alles dasjenige hat, was er auf diese Weise

*) Krit. Unters. über die kan. Evang. S. 549 f. Ausserdem, daß Markus überhaupt concrete anschauliche Züge liebt, pflegt er an dem Gegenstand seiner Erzählung hauptsächlich solche Beziehungen hervorzuheben, in welchen entweder für die Reflexion etwas an sich Mögliches und Wahrscheinliches liegt, was zur Motivirung der Sache dienen kann, oder in welchen er sich in das Gefühl der handelnden Personen versetzt, um in der Sympathie mit ihnen ihre Empfindungen und Gemüthsaffektionen auszusprechen. Vgl. a. a. O. S. 551. Bei keinem andern evangelischen Schriftsteller kommen so viele und so starke Ausdrücke der Verwunderung vor. Ein ὑπερπερισσῶς ἐκπλήττεσθαι hat nur Markus 7, 37. Nur bei ihm findet sich das den übrigen evangelischen Schriftstellern völlig fremde Wort θαμβεῖσθαι, nebst der Form ἐκθαμβεῖσθαι, in einer Reihe von Stellen, 1, 27. 9, 15. 10, 24. 32. 14, 33. 16, 5. 6. Wie er in gesteigerten Ausdrücken dieser Art die Lebendigkeit seines Mitgefühls ausdrückt, so läßt er die Personen seiner Geschichtserzählung ihre Empfindungen und Affekte nicht selten auf eine sehr lebhafte sinnliche Weise äußern. Wenn Dämonen ausgetrieben werden, so kann es nicht ohne einen lauten Schrei geschehen, durch welchen sie selbst bezeugen, wie wehe es ihnen thut, den Besessenen verlassen zu müssen. Vgl. oben S. 108. Das Wort κράζειν, dessen er sich dabei bedient, ist überhaupt bei ihm ein stehender Ausdruck. Er gebraucht es, ungeachtet des kürzeren Umfangs seines Evangeliums ebenso oft, als Matthäus, im Ganzen zwölfmal. Wenn er 5, 6 mit Lukas 8, 28 sagt φωνῇ μεγάλῃ εἶπε, kann er es nicht lassen, noch ein κράξας hinzuzusetzen. Wenn Jesus seinen Unwillen über das verstockte Geschlecht ausspricht, so thut er es bei Markus, und nur bei ihm, mit einem tiefen Seufzer, ἀναστενάξας πνεύματι αὐτῦ 8, 12, wie er auch bei der Heilung des Taubstummen ἀναβλέψας εἰς τὸν ὐρανὸν ἐστέναξε, 7, 34, und bei der Heilung der verdorrten Hand ist es auch nur Markus, der von Jesus sagt, er habe περιβλεψάμενος αὐτὺς, μετ᾽ ὀργῆς συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, zu dem Menschen gesagt u. s. w. 3, 5. Nur bei ihm äußert sich Jesus auf eine so heftige Weise gegen den geheilten Aussätzigen, daß er ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτόν 1, 43. So geschieht überhaupt bei Markus so Vieles mit einer gewissen Aufregung und mit Geräusch. Bei keinem andern Evangelisten wird, um auch dieß noch zu bemerken, Jesus so sehr von dem um ihn

Digitized by Google

aus eigenen Mitteln dazu gegeben hat. Man kann ihn auch in dieser Beziehung nur für einen sekundären Schriftsteller halten, und der deutlichste Beweis dieses sekundären Charakters ist, daß so Vieles, wodurch er nach schriftstellerischer Selbstständigkeit strebt, die zufällige Veranlassung, die es hatte, den Anknüpfungspunkt für eine blos formelle Erweiterung des schon gegebenen Inhalts, die Reflexion, aus welcher es hervorgegangen ist, überhaupt seinen subjektiven Ursprung nicht verkennen läßt. Wie sehr es ihm aber gelungen ist, seinem Evangelium, ungeachtet seiner Abhängigkeit in Hinsicht des historischen Materials, den Schein einer selbstständigen Darstellung zu verleihen und es sogar auf eine Stufe zu erheben, auf welcher es den beiden andern an Originalität und historischer Bedeutung so weit über ihm stehenden Evangelien sich ebenbürtig zur Seite stellt, beweist die große Verschiedenheit der Meinungen, die auch jetzt noch über das Verhältniß seines Evangeliums zu den beiden andern stattfinden. Hat die Kürze, Einfachheit und Uebersichtlichkeit, die der eigenthümliche Vorzug des Markusevangeliums ist, manche, selbst noch in der neuesten Zeit, bewogen, den Verfasser desselben geradezu für den Urevangelisten zu erklären, so war es die an seiner Darstellung gerühmte Lebendigkeit und Anschaulichkeit, um welcher willen man ihn selbst in die Reihe der Augenzeugen stellen zu müssen glaubte. Der tiefere Blick in die Composition des Evangeliums kann nicht wohl im Zweifel darüber lassen, auf welchem unsichern und unhaltbaren Grund, sowohl das eine als das andere Urtheil beruht.

---

zusammenströmenden Volk bedrängt, wie bei Markus, man vgl. 1, 45. 2, 2. 3, 20. 5, 21. Wie sich eben darin auch sein Bestreben zeigt, seine Vorgänger durch Steigerungen zu überbieten, kann man besonders deutlich sehen, wenn man seine Schilderung des Dämonischen bei den Gadarenern 5, 2 f. mit der weit ruhigern und gemessenern des Lukas vergleicht, namentlich V. 5, wo er von ihm sagt, daß er διαπαντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασι καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.

Digitized by Google

III. Die Hypothese, daß Markus der erste der Synoptiker sei.

Diese Frage am Schlusse der bisherigen Untersuchung noch aufzuwerfen, scheint sehr überflüssig. Läßt sich mit gutem Grunde behaupten, daß Markus erst nach Lukas geschrieben hat, so ist noch weit weniger an seiner Abhängigkeit von Matthäus zu zweifeln. Da jedoch Ewald dem Markus auf's Neue die erste Stelle unter den Synoptikern angewiesen hat *), so verdient auch diese Ansicht noch in Erwägung gezogen zu werden.

Die Behauptung Ewald's, daß Markus der erste der drei Synoptiker sei, hängt wesentlich mit seiner Ansicht von der Entstehung der evangelischen Literatur überhaupt zusammen. Auch dem Markusevangelium, dem ältesten unserer kanonischen Evangelien, gingen schon ältere Evangelienschriften voran. Das älteste Evangelium bestand aus zwei verschiedenen Hälften. Sein Haupttheil war ein erster Versuch, die denkwürdigsten Thatsachen der evangelischen Geschichte nach der Zeitfolge zur Uebersicht zu bringen. Soweit die ziemlich zahlreich in den jetzigen drei Evangelien zerstreuten Spuren dieses ältesten Werkes sich entdecken lassen, gehört dahin eine Reihe von Erzählungen, welche die höchsten Spitzen der Geschichte der Erscheinung Christi zwar nur mit geflügelten Worten, aber desto erhabener und bezeichnender beschreiben, die Erzählungen über die Taufe Jesu Mark. 1, 9—11. über die vierzig Tage in der Wüste 1, 12 f. und über die Verklärung Mark. 9, 1—13. Diese Erzählungen bilden wie einen festen Stock, um den sich eine Menge anderer Erzählungen im Markusevangelium herumlagern, die in ihm wie zwei steile Höhen em-

*) In der oben S. 1. genannten Abhandlung über Ursprung und Wesen der Evangelien.

Digitized by Google

porragen, aber zugleich wie zwei Urgebirgsbildungen *), die in ihrer völlig eigenthümlichen Art weit über die angeschwemmten ganz verschiedenen Erzählungsstoffe emporragen. Ein besonderer Theil desselben Werks enthielt eine lose Sammlung wichtigster Aussprüche Jesu mit ganz kurzen geschichtlichen Erläuterungen, wo die Aufeinanderfolge der Ereignisse ganz zurücktrat, weil sie sich bei den meisten nicht leicht geben ließ, auch für die Sache unbedeutender schien. Darum sei dieser Theil da eingefügt worden, wo er am leichtesten Platz hatte, vor der Geschichte der letzten Reise nach Jerusalem, wo von selbst ein großer Stillstand gegeben sei. Aus der großen Einschaltung bei Lukas von 9, 51 an gehören hieher solche Stücke, welche theils durch ihre gleichmäßige Kürze, Fülle und Gedrungenheit, theils durch ihren ebenso einfachen als bedeutsamen geschichtlichen Inhalt höchst ausgezeichnet seien, namentlich folgende: Luk. 9, 51—56; 57—62, 10, 38—42. 11, 1—4. 12, 13—15. 13, 1—5. 31—33. 34. f. 17, 5. 6. 20—22., welche Stücke alle eine stark hervortretende Eigenthümlichkeit haben. Außerdem finden sich auch im letzten Haupttheil der evangelischen Geschichte Spuren des Daseins dieses von allen spätern so verschiedenen ältesten Werks. Die Grundsprache desselben war die griechische, aber noch stark hebräisch gefärbt; schon der Apostel Paulus gebrauchte dieses älteste Evangelium, dessen Verfasser vielleicht der Evangelist Philippus war. An dieses älteste Evangelium schloß sich als zweites äußerst denkwürdiges Werk

*) Man vgl. Jahrb. I. S. 149.: „Wenn in den Höhebildern gleichsam die mit der irdischen immer gleichzeitig spielende himmlische Fortbewegung der ganzen Geschichte von ihrer rein erhabenen göttlichen Seite aus eröffnet wird, so konnte sie weiter auch ähnlich von ihrer Kehrseite aus dargestellt werden, sofern nach der höhern also göttlichen Nothwendigkeit selbst sich Böses in das Gute, Unreines in das Reine mischte und der endliche völlige Sieg des Göttlichen auf Erden erst aus dem Kampfe mit seinem vollen schweren Gegensatz hervorging. Dahin gehören die höheren Schilderungen, in denen der Satan der Hauptspieler ist.“

eine Spruchsammlung an, aus welcher die meisten längeren Reden in den drei ersten Evangelien theils vollständig, theils in Auszügen entlehnt sind. Es sind Reden, deren eigenthümliche Schärfe und Erhabenheit unverkennbar auf Christus selbst zurückführt. Aus der Vergleichung des jetzigen Matthäusevangeliums mit dem des Markus soll sich folgendes Bild ergeben: nach der Vorbemerkung über den Täufer Matth. 3, 4—12 erklärte die sogenannte Bergrede K. 5—7 die Grundbedingungen des Eintritts in das Gottesreich, diesen geraden Gegensatz des Satansreichs Matth. 12, 22—50, alsdann die ersten 7 Gleichnisse die seines Fortschritts und seines Werths Mark. K. 4., Matth. K. 13., die Rede an die zum ersten Male auszusendenden Jünger die seiner Ausbreitung durch menschliche Mühe, Matth. K. 10. Auf diesen ersten Kreis folgte ein zweiter, der sich vornehmlich um den Begriff und Bestand der Gemeinde drehte, wie sie schon in der Gegenwart sein muß, in den Reden Matth. K. 11. 16, 13 f., K. 18. und 23., worauf noch ein dritter Kreis die Ahnung der Zukunft des Gottesreichs in einer Fülle von Gleichnissen von Matth. K. 20 an und in einfacherer Rede K. 24 f. aussprach. Diese Spruchsammlung ist das von Matthäus ursprünglich hebräisch geschriebene Evangelium. Nach den ältesten Werken war es nun das Markusevangelium, das zuerst und mit Benützung derselben eine ausführliche in alles Einzelne eingehende Darstellung des ganzen Lebens und Wirkens Jesu gab. Man hat alle Ursache, anzunehmen, daß der aus dem N. T. bekannte Johannes Markus der Verfasser dieses Evangeliums ist, nur ist die Gestalt, in welcher es in den Kanon aufgenommen wurde, nicht mehr die ursprüngliche, in welcher es Matthäus und Lukas vorlag, es läßt sich aber aus den beiden andern Evangelien die Urgestalt des Markusevangeliums vollkommen sicher entdecken. Eine neue Periode der evangelischen Literatur begann damit, daß man allmälig die schriftlichen Stoffe enger zu vereinigen und vollständiger zusammenzuschließen suchte. In diese Klasse gehören die beiden Evan-

gelien des Matthäus und Lukas, sie sind aber nicht die einzigen Werke dieser Zeit. Jene älteste evangelische Schrift wurde in dem Buche der höheren Geschichte fortgesetzt, in welchem die Erzählung von der Versuchung zuerst die Ausführlichkeit erhielt, in welcher wir sie bei Matthäus und Lukas haben, und noch manche Stücke dieser höhern Schilderung sich befinden mochten, wie Matth. 26, 53. 27, 52. f., Luk. 22, 3. 31—38. 43 f. Das erste bekannte Buch aber, welches die Zusammenleitung der früheren schriftlichen Quellen zu seiner Hauptaufgabe machte, ist das jetzige Matthäusevangelium, das, obgleich griechisch geschrieben, zunächst für Juden und Judenchristen bestimmt war. Es ist in seinem Haupttheil eine Ineinanderverarbeitung der beiden wichtigsten Quellschriften, des Markusevangeliums und der Spruchsammlung, so daß Markus den festen Rahmen bildete, welcher die Stücke des andern Werkes umschließt. Der Verfasser dieses Evangeliums war auch der Erste, welcher die Vorgeschichte aus einigen ihm zugekommenen geschriebenen Anfangsstücken in diese bestimmte Gestalt brachte, und insbesondere auch in ihr die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung fand. Während das jetzige Matthäuswerk sein Hauptverdienst nur im geschickten Verarbeiten schon geschriebener Quellen hat, behandelten drei spätere Werke die evangelische Geschichte wiederum mehr mit eigener Selbstständigkeit. Es zeigen sich zunächst Spuren eines Werkes, welches in die bis dahin wenig beachteten Erinnerungen an seine Kindheit zurückgriff, noch manche Schilderung aus dem öffentlichen Leben Jesu, besonders sofern darin etwas Lehrhaftes liegen konnte, nachholte, und vorzüglich gern viele seiner Gleichnisse wieder in's Leben führte. Dahin sind zu rechnen die Stücke Luk. 2, 41—52. 4, 16—23. 28. 5, 1—11. 10, 25—37. 13, 10—17. 15, 11—32. 16, 19—31. 17, 11—19. 23, 39—43. 24, 10—53. Eine eigene Klasse bilden ferner die Stücke bei Lukas 3, 10—14. 7, 36 — 8, 3. 12, 16—21. 14, 1—24. 16, 1—13. 18, 1—8. 9—14. In diesen Stücken soll eine auffallend gedrungene, oft abgerissene und schwer sich fortbe-

Digitized by Google

wegende, mehr andeutende als ausführende Rede herrschen, und durchgängig ein von allen übrigen verschiedener Geist der Schilderung. Die geschichtliche Erzählung sei ebenso reich an mannigfaltigen Einzelnheiten, wie kurzgefaßt und zusammengedrängt. Endlich soll sich auch noch in den Stücken der großen Vorgeschichte Luk. 5, 1 f., und in den kleineren Stücken 7, 11—17. 19, 1—10. 23, 6—16. 27—31. die größte Verwandtschaft der Sprache und Darstellung zu erkennen geben. Gesammelt, und nebst den oben bezeichneten Stücken zu einem Ganzen vereinigt, sind diese verschiedenen Schriften in dem Evangelium des Lukas. Am Stärksten, mehr als Markus und Matthäus, sei Lukas auf die älteste Evangelienschrift zurückgegangen, die Spruchsammlung habe er meist nur so, wie sie in die Markusschrift übergegangen war, vermittelst derselben benützt, doch von dem zweiten Haupttheil an 9, 51 f., wo er vorzüglich viele Sprüche zusammenstellen wollte, habe er sie auch ganz unabhängig von Markus gebraucht, jedoch, wie es scheine, nach einer andern und gewiß etwas spätern und verkürzten Bearbeitung. Den Markus endlich habe er wie ein Hauptbuch benützt, ohne ihn so stark zu verkürzen, wie der jetzige Matthäus, und mit genauerer Beibehaltung der bei Markus gegebenen Ordnung der Erzählungsstücke *).

So künstlich zusammengesetzt diese Theorie über den Ursprung und das Verhältniß unserer kanonischen Evangelien zu einander zu sein scheint, so sind es doch nur zwei Hauptpunkte, durch welche sie sich von der gewöhnlichen Ansicht unterscheidet, die Bestimmtheit, mit welcher sie die verschiedenen, unsern Evangelien vorangehenden und ihnen zu Grunde liegenden Evangelienschriften anzugeben weiß, und die Stellung, die sie dem Markusevangelium gibt.

Daß unsere kanonischen Evangelien nicht die ältesten Erzeugnisse der evangelischen Literatur sind, daß sie Schriften dieser Art schon voraussetzen, und daß vor allem aus ihren Quellenschriften

*) Jahrb. II. S. 191—224.

ihr Unterschied und Verhältniß zu einander zu erklären ist, darüber kann nicht wohl ein Zweifel vorhanden sein. Eine davon sehr verschiedene Frage ist aber, ob wir diese ältesten Evangelienschriften näher zu bestimmen im Stande sind, ob und wie weit sich in unsern kanonischen Evangelien die von ihren Verfassern benützten Quellen an bestimmten Merkmalen so genau zu erkennen geben, daß wir bei jedem Abschnitt der evangelischen Geschichte mit Sicherheit angeben können, ob er aus dieser oder jener ältern Schrift genommen ist. Nicht sowohl um die Beschaffenheit der Quellen zu erforschen, als vielmehr um die neben ihrer Uebereinstimmung so auffallende Verschiedenheit der kanonischen Evangelien zu erklären, nahm man, als die Evangelienfrage zuerst in Bewegung kam, mehrere mehr oder minder von einander verschiedene ältere Evangelienschriften an. Es ist dieß der zuerst hauptsächlich von Eichhorn betretene Weg, auf welchen nun Ewald wieder zurücklenkt, nur ist die Ewald'sche Ansicht mit Beseitigung dessen, wodurch die Eichhorn'sche Hypothese mit ihren aramäischen Urschriften, deren Uebersetzungen und Variationen, sich am meisten in sich selbst verwickelte, im Ganzen etwas einfacher und natürlicher. Je genauer aber auch sie alles bestimmen will und bei jedem Verse die Quelle, aus welcher er genommen ist, nachweisen zu können sich getraut, um so mehr wird auch sie zu einer Reihe von Combinationen, welchen keine höhere objektive Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden kann. Man nehme nur die beiden ältesten Hauptschriften, das älteste Evangelium und die Spruchsammlung, wie schwierig ist es, auch nur von diesen beiden sich eine solche Vorstellung zu machen, daß man mit Sicherheit sagen kann, was der einen oder andern angehörte. Die Voraussetzung ist sehr natürlich, daß, als der Anfang mit der evangelischen Geschichtschreibung gemacht wurde, das, was man zuerst aufzeichnete, nicht das Unbedeutendere, sondern das Bedeutungsvollere war, somit auch solches, was wegen seiner Wichtigkeit keiner der nachfolgenden Evangelisten übergehen konnte, es läßt sich daher nichts gegen die

Digitized by Google

Annahme einwenden, daß schon das älteste Evangelium namentlich die Taufe und die Verklärung Jesu erzählte, ob auch die Versuchung muß schon für zweifelhafter gehalten werden, da hier sogleich die Frage entsteht, wie sich die kurze Erzählung des Markus zu der ausführlichen des Matthäus und Lukas verhält. Wenn nun aber aus der Voraussetzung, daß solche Erzählungen in dem ältesten Evangelium nicht gefehlt haben können, geschlossen wird, daß es zuerst eine Reihe von Erzählungen enthielt, welche die höchsten Spitzen der Geschichte der Erscheinung Christi zwar nur mit geflügelten Worten, aber desto erhabener und bezeichnender beschrieben, daß in ihm die hervorragendsten himmlischen Höhen der evangelischen Geschichte schon ihren entsprechend erhabenen Ausdruck fanden, da jede genauere Betrachtung des Urchristenthums lehren könne, daß zwar der Zahl nach nur sehr wenige, aber der Bedeutung nach am meisten auf den tiefsten Eindrücken beruhende Vorstellungen über die Gesammterscheinung Christi den Grund aller geschichtlichen Rückerinnerungen gebildet haben *), so ist dieß ein sehr gewagter Schluß, indem wir ja von keiner einzigen Erzählung mit Bestimmtheit wissen, daß sie in diesem Evangelium enthalten war, wie kann daher sogar behauptet werden, daß es den Charakter einer höheren Darstellung an sich getragen habe? Wie unbestimmt und schwebend ist auch schon der Ausdruck: Höhen der evangelischen Geschichte! Wenn das Buch der höheren Geschichte, das die Fortsetzung jener ältesten Evangelienschrift war, namentlich auch die so apokryphisch lautende Erzählung des Matthäus (27, 52 f.) von den bei dem Tode Jesu geöffneten Gräbern der Heiligen enthalten haben soll **), so kann schon daraus ermessen werden, wie wenig die Kategorie der Höhen der Geschichte sich dazu eignen möchte, das Kriterium zur Bestimmung des Charakters der ältesten evangelischen Geschichtschreibung zu sein. Wir freilich stellen

*) Jahrb. II. S. 191. 193.
**) A. a. O. S. 209.

Digitized by Google

uns vor, die erste Evangelienschrift könne nur einen Abriß der Hauptbegebenheiten aus dem Leben Jesu, somit auch des Wundervollsten aus demselben enthalten haben, wissen wir aber, welche Veranlassung, welches Bedürfniß die erste evangelische Geschichtschreibung hervorrief, kann sie nicht einen sehr speciellen Zweck gehabt haben, folgt daraus, daß die Taufe und die Versuchung der ersten Zeit der öffentlichen Thätigkeit Jesu angehören, daß schon die älteste Schrift sie erzählt haben muß, woher wissen wir, daß überhaupt zuerst Thatsächliches aufgezeichnet wurde *)? Schon diese älteste Schrift soll auch Aussprüche Jesu, jedoch mit kurzen geschichtlichen Erläuterungen, enthalten haben, aber die eigentliche Spruchsammlung mit Reden, wie die Bergrede, war ein davon verschiedenes Werk. Was also in Schriften dargestellt wurde, war zuerst das Thatsächliche und dann das in Reden Vorgetragene, beides aber war durch solche Reden vermittelt, die als kurze Aussprüche noch mit einer Begebenheit verknüpft waren. So müßte der Entwicklungsgang dieser Literatur gewesen sein, wenn er recht methodisch von dem Einen zum Andern, von den Thatsachen zu den Reden, und von den kurzen Reden zu den ausführlichen fortgeschritten wäre. Dieser methodische Gang existirt aber nur in unserer Vorstellung, und es läßt sich ebenso gut denken, daß der wirkliche Gang der Sache selbst ein ganz anderer war. Wie wäre es ferner zu erklären, daß, wenn jene oben bezeichneten Stücke in der großen Einschaltung bei Lukas durch ihre stark hervortretende Eigenthümlichkeit sich als solche bemerklich machen, die schon der ältesten Evangelienschrift angehörten, gerade erst Lukas sie wichtig genug

*) Wie einfach und welcher Art überhaupt die älteste evangelische Ueberlieferung in Betreff des Thatsächlichen war, ist aus Apostelgesch. 10, 37. zu sehen. Das *γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης* ist: Jesus von Nazaret, *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ.*

fand, sie in sein Evangelium aufzunehmen, Markus und Matthäus aber sie beinahe ganz unberührt ließen? Es hängt dieß schon mit der weiteren, das Verhältniß unserer Evangelien zu einander betreffenden Frage zusammen.

Seit die Evangelienkritik die von Eichhorn ihr gegebene Richtung nahm, ging ihr Bestreben hauptsächlich dahin, durch die Voraussetzung älterer Evangelienschriften sowohl die Uebereinstimmung als die Verschiedenheit unserer Evangelien zu erklären. Wie verhält sich nun die Ewald'sche Theorie zu dieser Frage? Wird angenommen, daß Markus zuerst schrieb, so macht das Verhältniß des Markus- und Matthäus keine besondere Schwierigkeit. Daß Matthäus beinahe den ganzen Markus in sein Evangelium aufnahm, in der Ordnung bisweilen von ihm abwich, manches abkürzte und ausließ, wäre aus dem Zwecke des Matthäus zu erklären, eine vollständigere Bearbeitung der evangelischen Geschichte zu geben. Nicht klar bleibt dabei freilich immer, wie Markus, auch wenn er ursprünglich noch vollständiger war, als er jetzt ist, aus denselben Quellen, die er schon vor sich hatte, so Manches unbenützt ließ, was er so gut wie Matthäus hätte in sein Evangelium aufnehmen können, wie Matth. K. 11. und so manche Parabel. Die Hauptschwierigkeit liegt jedoch zwischen Matthäus und Lukas. Beide stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu einander, sondern ihr Verhältniß wird theils durch Markus, theils durch die ältern Schriften, aus welchen Lukas gemeinschaftlich mit Matthäus schöpfte, vermittelt. Wie kommt es nun aber, daß Lukas auch in solchen Stücken, für welche er dieselbe Quelle hatte, wie Matthäus, von der Darstellung des letztern abweicht? So soll es keinen Zweifel leiden, daß das Stück Luk. 6, 20—49., trotz seiner überaus großen Verkürzung, dasselbe war mit der Bergrede des Matthäus; von dem ganz eigenthümlichen Eingang und Schluß des Stücks sei hier genug erhalten, von dem mannigfaltigen Inhalt der großen Mitte seien freilich nur solche Sprüche beibehalten, welche sich auf das Verhalten gegen den Nächsten beziehen,

Digitized by Google

allein solche Aussprüche und Lehren über die Liebe zum Nächsten nehme Lukas überhaupt am liebsten auf, und viele Sprüche andern Inhalts habe er übergehen zu können gemeint, weil er sie aus andern ihm vorliegenden Quellen in der großen Einschaltung von 9, 51 f. geben wollte. Wenn aber Lukas in der Benützung seiner Quellen so frei verfuhr, so sieht man nicht, warum er das, was er aus der Bergrede gibt, nicht ebenso gut aus Matthäus genommen haben kann. Und wenn er die Stellen, welche er aus der Bergrede aufnahm, nach einem bestimmten Gesichtspunkt auswählte, und die, die er überging, einer spätern Stelle vorbehielt, so weist dieß auf einen Plan der Geschichtschreibung hin, welcher in den Charakter seines Evangeliums tiefer eingreift, als daß sich dieß aus der bloßen Benützung der Quellen erklären ließe. Noch mehr wird man zu dieser Annahme durch die Bemerkungen Ewald's zu Luk. 10, 1—24. genöthigt. Die Uebertragung der Reden Jesu, welche die ursprüngliche Spruchsammlung bei Gelegenheit der Absendung und der Rückkehr der Zwölf zusammenstellte, auf eine ähnliche Absendung und Rückkehr von 70 oder 72 Jüngern, könne nicht wohl erst von Lukas versucht sein. Er habe ja dieselben Reden auch bei den Zwölf gekannt, und sie in Beziehung auf diese wenigstens kürzer mitgetheilt. Sie müsse also von dem Verfasser der veränderten Spruchsammlung herrühren; als die Zwölf mehr und mehr dahinschwanden, seien die Uebrigen, welche den Herrn, wenn auch weniger nahe und weniger beständig begleitet hatten, desto wichtiger geworden, so daß man unwillkürlich, was zuerst nur von den Zwölf galt, auf einen weiteren Kreis übertragen und mit einem gewissen Rechte sagen konnte, Jesus habe nicht nur zwölf, sondern eine weit größere Zahl von Jüngern gebildet, in runder Zahl 72 oder 70. Lukas aber, welcher diese Veränderung in seiner Spruchsammlung vorgefunden, habe zwischen dem, was er aus seinem Markus, und was er aus dieser Spruchsammlung schöpfte, durch die Annahme eine Verbindung herzustellen gesucht, daß Jesus nach den Zwölf auch noch 72 oder 70 andere Sendboten erwählt

Digitized by Google

habe, um sie gerade jetzt auf dieser seiner letzten Reise paarweise vor sich herzusenden, so daß sich 10, 1. nur wiederholen würde, was in anderer Beziehung schon vorher 9, 52. gesagt war *). Hier sieht man nun schon deutlich, wie umständlich das ganze Verfahren wird, wie immer wieder neue Voraussetzungen zu Hülfe genommen werden müssen, und am Ende die Sache doch nicht erklärt ist. Daß nicht Lukas selbst jene Reden von den Zwölf auf die Siebenzig übertragen habe, soll daraus folgen, daß er sie bei den Zwölf kannte, nicht ihm also, sondern der veränderten Spruchsammlung ist diese Veränderung zuzuschreiben, woher wissen wir aber, daß nicht auch der Verfasser der veränderten Spruchsammlung diese Reden bei den Zwölf kannte? Ja muß er sie nicht nothwendig gekannt haben, wenn jene Uebertragung erst in eine so späte Zeit gesetzt werden kann? Wie weit muß man sowohl mit der veränderten Spruchsammlung, als auch noch besonders mit dem Lukasevangelium herabgehen, wenn die Siebenzig die ihnen gegebene Bedeutung erst dann erhalten haben können, nachdem die Zwölf mehr und mehr von dem Schauplatz ihrer Thätigkeit abgetreten waren? Es ist ja aber nicht blos eine einfache Uebertragung der Reden Jesu von den Zwölf auf die Siebenzig, sondern sie geschieht, wie bei Lukas klar genug vor Augen liegt, auf Kosten der Zwölf, welchen die Siebenzig nicht blos in gleicher, sondern in höherer Bedeutung gegenübergestellt werden; nicht bei der Rückkehr der Zwölf, sondern der der Siebenzig sieht Jesus in jener begeisterten Rede bei Lukas 10, 18 f. den Erfolg seines Werkes für alle Zukunft festgestellt. Es läßt sich nicht verkennen, daß dieß mit der ganzen Schilderung zusammenhängt, welche Lukas in dem vorangehenden Abschnitt von den Zwölf gegeben hat. Woher kommt es ferner, daß nur Lukas in demselben Zusammenhang von einer Reise Jesu nach und durch Samarien weiß? Wenn auch Jesus nicht den geraden Weg durch Samarien nach Jerusalem nahm, so er-

*) Die drei ersten Evangelien. S. 284 f.

Digitized by Google

hellt doch aus 9, 51—56. nicht, daß Jesus damals den Weg nach Samarien nicht verfolgen konnte, und sich immer nur auf den Grenzörtern zwischen Samarien und Galiläa befand. Daß er auch tiefer nach Samarien hineinkam, ist 17, 11. ausdrücklich gesagt (*αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας*), und es kann daher auch nicht für zufällig gehalten werden, daß Lukas in der Rede Jesu an die Zwölf 9, 3 f. und an die Siebenzig 10, 2 f. das Verbot in derselben Rede bei Matthäus 10, 5.: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε*, übergeht. Wie ist alles dieß zu erklären, und wie unzureichend zeigen sich die vorausgesetzten Quellen zur Erklärung solcher Differenzen, wenn man doch genöthigt ist, zu gestehen, daß so Vieles rein nur auf Lukas eigener Anordnung beruhe *), und sogar die Angabe, daß Jesus nach den Zwölf auch noch 72 oder 70 andere Sendboten erwählt habe, nur eine Annahme von Seiten des Lukas sein soll, für den Zweck, eine Verbindung zwischen dem, was er aus seinem Markus, und was er aus der veränderten Spruchsammlung schöpfte, herzustellen? Welche Bedenken könnte man dann aber noch haben, die Uebertragung der Rede Jesu von den Zwölf auf die Siebenzig nicht dem Verfasser der veränderten Spruchsammlung, sondern dem Lukas selbst zuzuschreiben? Auch jener müßte ja diese Veränderung erst gemacht haben, und zwar in einer bestimmten Absicht, wenn man nicht etwa auch von ihm noch weiter zurückgehen will. Kannte Lukas dieselben Reden bei den Zwölf, gab er sie aber bei diesen nur verkürzt, so ist ja daraus nur zu schließen, daß er mit bestimmter Absicht das in der ursprünglichen Form von den Zwölf Gesagte auf die Siebenzig übergetragen wissen wollte, in derselben Absicht, die auch sonst aus seinem Evangelium hervorleuchtet. Wozu also die Einschiebung eines Mittelglieds, durch das am Ende doch nichts erklärt ist? Je mehrere solche Mittelglieder eingeschoben werden müssen, und je weniger auch sie zur Erklärung

*) A. a. O. S. 283.

der Sache selbst vollkommen zureichen, um so mehr fühlt man sich gedrungen, die unnöthige und zwecklose Vermittlung lieber ganz hinwegzuschaffen. Die Sendung des im Gefängnisse schmachtenden Täufers an Jesus Luk. 7, 18 f. Matth. Kap. 11. soll allen deutlichen Spuren nach bereits in der Spruchsammlung in die Zwischenzeit der Uebungsreise der Zwölf verlegt worden sein, Lukas aber sie aus einer andern Bearbeitung genommen haben *). Kann er sie nicht ebenso gut aus Matthäus genommen und nach seiner Weise bearbeitet haben? So ist wiederholt von einer andern, von Lukas benützten Quelle, einer andern der Spruchsammlung entstammenden Schrift die Rede **), und bei der großen Einschaltung Luk. 9, 51 — 18, 14. wird bemerkt, Lukas benütze erst von jetzt an die Spruchsammlung recht unmittelbar, nachdem er vorher nur 4, 25—27. 7, 18—35. Stücke aus ihr entlehnt habe, die er nicht schon im Markus fand. Es sei aber eine spätere Bearbeitung und Umsetzung der Spruchsammlung gewesen, die er überall benützt habe, und es kommt daher zu der bisherigen Bezeichnung der Spruchsammlung mit II noch die neue mit II b hinzu, so daß es im Ganzen nicht weniger als zehen Bestandtheile sind, welche innerhalb unserer drei synoptischen Evangelien unterschieden werden. Alle, nur mit Ausnahme des Matthäus-Evangeliums, haben ihre Beiträge zur Zusammensetzung unseres Lukasevangeliums gegeben. Warum ist nur Matthäus davon ausgeschlossen? Er darf in keine unmittelbare Berührung mit Lukas kommen, weil ja sonst nicht nur Lukas das, was er aus Markus genommen haben soll, ebenso gut aus Matthäus genommen haben könnte, somit die Voranstellung des Markus wenigstens in Beziehung auf Lukas überflüssig würde, sondern auch außerdem die Voraussetzung der angegebenen Quellen bei ihm nicht mehr hinlänglich motivirt wäre. Um so nothwendiger ist nun aber die Annahme der übrigen Quellenschrif-

*) A. a. O. S. 251.

**) A. a. O. S. 247. vgl. 248.

ten, die Lukas benützt haben soll, um die Differenzen zwischen seiner Darstellung und der des Matthäus zu erklären. Er soll nicht blos in die älteste Evangelienschrift zurückgegriffen, und in ihr noch mehr, als Markus und Matthäus aus ihr nahmen, vorgefunden, nicht blos die Spruchsammlung in einer neuen veränderten Gestalt gehabt, sondern auch noch drei weitere Werke benützt haben, deren verschiedener Charakter auf die schon angegebene Weise bestimmt wird. Daß die Vorgeschichte auf eine eigene Quelle zurückweist, ist sehr wahrscheinlich, wie aber mit ihr die Erweckung des Jünglings zu Nain 7, 11—17., die Bekehrung des Zachäus 19, 1—10., die Abführung Jesu zu Herodes 23, 6—16., und der Weheruf Jesu über die Töchter Jerusalems 27—31. als Theile einer und derselben Darstellung zusammengehört haben sollen, möchte ebenso wenig einleuchten, als die Klassifikation der übrigen Stücke für die beiden andern gleichfalls noch angenommenen Werke. In dem einen Werke sollen die Erzählungen von Jesus, wie er im Tempel lehrt 2, 41—52., wie er in Nazaret auftritt 4, 16—23., den Petrus beruft 5, 1—11., Gleichnisse, wie das vom barmherzigen Samariter 10, 25—37., vom armen und reichen Mann 16, 19—31., und andere Stücke bis zur Erzählung von den emmauntischen Jüngern 24, 10 f., in dem andern solche Stücke, wie die Rede des Täufers 3, 10 f., die Erzählung von der salbenden Frau 7, 36 f., die Rede Jesu 14, 1—24., das Gleichniß vom ungerechten Haushalter u. s. w. als gleichartige Bestandtheile zusammengestellt gewesen sein. Das eine dieser beiden Bücher habe sich durch das Lehrhafte seines Inhalts, das andere durch das Gedrungene, oft Abgerissene, schwer sich Bewegende seiner Darstellung besonders ausgezeichnet. Sind dieß nicht selbstgemachte Abstraktionen, von welchen ganz willkürlich vorausgesetzt wird, daß sie auch für die geschichtliche Wirklichkeit maaßgebend gewesen seien? Wie subjektiv ist das Urtheil, wenn Ewald meint, über die Stücke des ersten dieser drei spätern Bücher sei eine Lieblichkeit und Zartheit gegossen, welche in Verbindung mit der ruhigen schönen Ausführlichkeit der

Digitized by Google

Schilderung allein schon hinreichen würde, sie aus hundert andern erkennbar zu machen *)? Nimmt man noch dazu, wie vielerlei Quellenschriften hier immer unterschieden werden müssen, wie in demselben Kapitel bald die eine, bald die andere in den Zusammenhang eingreift, ohne daß man so oft einen andern Beweis dafür erhält, als die Angabe der Nummer, mit welcher die verschiedenen Schriften bezeichnet sind, ist noch überdieß hier unter der Hand etwas hinweggekommen, dort aus eigener Hand etwas hinzugekommen **), hat ungeachtet der Abhängigkeit des Matthäus von Markus, bald Matthäus bald Markus das Richtige u. s. w. (a. a. O. S. 306.), so sieht man hier alles so bunt durcheinander laufen, daß man jeden objektiven Haltpunkt verliert, und das Ganze wie das Einzelne macht nur den Eindruck der reinen Subjektivität des Standpunkts, auf welchem man hier durchaus steht. Was hilft die immer wiederkehrende Behauptung „nach allen Spuren," „allen Zeichen zufolge" (a. a. O. z. B. S. 294. 296. 329.), könne das fragliche Stück nur aus I oder II oder II b u. s. w. sein, wenn man diese Spuren nie mit Sicherheit verfolgen kann? So anschaulich auch das mit aller Kunst der Typographie gedruckte Buch in zehnfach verschiedener Schrift die ebenso große Verschiedenheit der Bestandtheile unserer Evangelien vor Augen stellen mag, es gewinnt auch dadurch die ganze Theorie keinen höheren Grad objektiver Wahrscheinlichkeit. Der Rückschritt zur Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese führt nicht zu dem Weg, auf welchem man in der Evangelienkritik weiter kommen kann ***)!

---

*) Jahrb. II. S. 217.

**) Die drei Evangelien. S. 324. 252.

***) Wie sehr die Ewald'sche Vorstellung von dem Ursprung der Evangelien, trotz des hohen Anspruchs, mit welchem sie auftritt, den Charakter der Aeußerlichkeit an sich trägt, zeigt sich auch an dem großen Werth, welchen Ewald auf eine Erscheinung legt, die er, wie er selbst sagt, nicht ohne Anstrengung zuerst bei der Bergrede erkannt habe, daß nämlich die Anreihung der Sprüche sehr stark von runden Zahlen abhängig sei. Die beiden großen

Digitized by Google

Was nun noch insbesondere das Markusevangelium und die demselben gegebene Stellung betrifft, so stützt sie sich eigentlich nur darauf, daß das, wenn auch im Einzelnen genauere und vollständigere, doch im Ganzen kürzere und einfachere, hauptsächlich an das Faktische sich haltende Evangelium auch ursprünglicher sein müsse, als die beiden andern, in welchen sich weit mehr, als dieß bei dem Markusevangelium der Fall ist, verschiedenartige Bestandtheile unterscheiden lassen. Diese Ansicht beruht jedoch gleichfalls auf einer abstrakten Betrachtungsweise, welche nur als apriorische Voraussetzung zur concreten Wirklichkeit herantritt, und es fragt

Haupttheile der Bergrede enthalten in jeder eine Reihe von sieben Sätzen. Auch in der Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. K. 23. schließe sich der Gedankengang völlig in der Siebenzahl ab. Auch die Gleichnisse seien nach runden Zahlen geordnet. Eine Gruppe von sieben Gleichnissen haben wir Matth. Kap. 13. Neben den Gruppen mit der Siebenzahl haben sich auch kleinere Gruppen mit runden Zahlen gebildet. Jahrb. I. S. 131 f. Diese Erscheinung, meint Ewald, versetze uns mitten in die lebendige Werkstätte der ursprünglichen Sammlung und Festsetzung evangelischer Erinnerungen. Allein das Wahrste an der neuen Entdeckung ist, daß man sich nicht ohne Anstrengung von ihrer Richtigkeit überzeugen kann. Gleich bei dem ersten Haupttheil der Bergrede gehört nichts Geringeres dazu, als die Einschaltung eines ganzen Verses aus eigener Composition, da, wo die Siebenzahl besser zutrifft, wie Matth. 6, 1—7, 11., in der Rede Matth. 23., wenn man V. 13. für einen Zusatz aus Mark. 12, 40. hält, und Matth. Kap. 13. sieht alles so absichtslos aus, daß man es nur für zufällig halten kann, und da, wo man sie zuerst erwarten sollte, bei den Makarismen der Bergrede fehlt sie, sowohl bei Matthäus als bei Lukas. Soll es auch kleinere Zahlengruppen geben, so sieht man vollends nicht, was an der Sache ist, da Sprüche, die neben einander stehen, doch irgend eine Zahl haben müssen. Gesetzt aber, es verhalte sich mit diesen Gruppirungen nach Zahlen wirklich so, wozu soll es dienen? Man hätte nur eine rabbinische Spielerei, die nicht den geringsten Aufschluß über die Entstehung der Evangelien geben könnte. Am wenigsten aber läßt sich denken, daß Jesus selbst nur nicht gerade immer seine Lehren und Gleichnisse in solchen Gruppen und runden Zahlen gegeben habe. A. a. O. S. 138.

Digitized by Google

sich daher erst, ob diese selbst auch mit ihr übereinstimmt. Wir können jedoch die allgemeine Frage, ob das Kürzere und Einfachere auch das Ursprünglichere sein müsse, auf sich beruhen lassen. Das ganze Verfahren, durch welches für Markus die erste Stelle unter den Synoptikern in Anspruch genommen wird, zeugt gegen sich selbst, es trägt zu sehr das Gepräge der Willkür an sich, als daß man in ihm auch nur den Schein eines Beweises finden könnte. Man setzt mit Recht voraus, daß, wenn Markus der Vorgänger der beiden andern, nicht blos die Quelle, sondern auch das Vorbild der evangelischen Geschichtsschreibung sein soll, bei ihm kein wesentlicher Theil der evangelischen Geschichte fehlt. Nur daß er keine Vorgeschichte hat, kann man ihm nachsehen, da man mit gutem Grunde sagen kann, sein Evangelienbuch habe das ganze Gebiet seiner Erzählung noch rein auf das öffentliche Erscheinen und Leben Christi beschränkt, wie sogleich die Ueberschrift *ἀρχὴ τȣ̃ εὐαγγελίȣ Ἰησȣ̃ Χριςȣ̃ υἱȣ̃ Θεȣ̃* 1, 1 zeige*). Es fehlt aber bei Markus auch die Bergrede. Dieß ist ein zu großer Defekt, als daß man so leicht darüber hinweggehen kann. Es wird daher schon in der Abhandlung über Ursprung und Wesen der Evangelien behauptet, Markus habe die in dem vorangehenden Theil dieser Abhandlung beschriebenen Sprüche und Gleichnisse Christi über die Grundlage und die Entwickelung des Gottesreiches aufgenommen, wenigstens in Auszügen, so viel ihm davon für seine Schrift passend und hinreichend schien; es könne zwar hier nur kurz angedeutet werden, daß im jetzigen Markusevangelium hinter 3, 19 Mehreres ausgefallen sein müsse, namentlich ein Auszug aus der sogenannten Bergpredigt, aber die Beweise für die Richtigkeit dieser Annahme werden an ihrem Orte gegeben werden (a. a. O. S. 144 f.). Vergebens sucht man diese Beweise in der Fortsetzung dieser Abhandlung. Erst in der Schrift über die Evangelien (S. 208 f.) erfahren wir in dem Abschnitt über die Bergrede darüber Folgendes: Daß

*) Jahrb. I. S. 141.

Digitized by Google

Markus diese Rede ursprünglich völlig ausgelassen haben sollte, sei schon an sich wegen ihrer großen Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit unwahrscheinlich: verkürzt möge er sie haben, wie so Vieles Andere, was er aus der Spruchsammlung aufnahm, nicht aber völlig weggelassen. Aber die Lücke klaffe noch im jetzigen Markus deutlich und weit genug, denn wenn im vorigen so kurzen Stücke Mark. 3, 13—19 eigentlich nur die allgemeine Bestimmung und die Namen der Zwölf beschrieben werden, dann aber V. 20 sogleich weiter erzählt werde, daß „sie nach Hause gingen,“ so begreife niemand, wie denn Jesus auf das Gebirge gegangen sein könne, blos um die Zwölf zu erwählen; „that er denn dort nichts weiter mit ihnen, als daß er sie erwählte? Konnte er das nicht auch ohne den Berg zu besteigen? Man sieht hier die Lücke offen genug, und sie muß hier sogar noch über das Eine Stück hinausgehen. Dazu kommt, daß Lukas das Stück in seinem Markus las, und es nur nach seiner Art verkürzt wiederholt.“ Dieß wären also die versprochenen Beweise. Wenn freilich Lukas das Stück in seinem Markus las, so muß es auch in ihm zu lesen gewesen sein, woher wissen wir aber, daß er es in ihm las? Leidet es auch keinen Zweifel, daß das Stück Luk. 6, 20—49 trotz seiner überaus großen Verkürzung ursprünglich dasselbe war, so ist ja das Lukasevangelium mit Quellenschriften verschiedener Art so reich ausgestattet, daß es Lukas eben so gut aus einer andern Quelle als aus Markus genommen haben kann. Oder hatte er es vielleicht sogar aus Matthäus? Aber es klafft ja die Lücke Mark. 3, 19—20 deutlich und weit genug? Allerdings in dem gedruckten Texte der Uebersetzung S. 65 und für den, der sich einmal in den Kopf gesetzt hat, hier eine Lücke zu sehen. Warum soll denn nicht auch schon die Erwählung der Zwölf für Jesus wichtig genug gewesen sein, um auf den Berg zu gehen, und warum soll Markus nicht bemerkt haben, sie seien vom Berge herab nach Hause gegangen, um damit hier, wie 2, 2, zu sagen, auf die Nachricht, daß Jesus zu Hause sei, habe sich das Volk um ihn

Digitized by Google

versammelt? Wie willkürlich ist es, gerade aus den Worten Mark. 3, 20: *καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον* schließen zu wollen, daß hier auch noch etwas anderes fehlen müsse, die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum, welche bei Matthäus und Lukas unmittelbar auf die Bergrede folgt? Daß bei Markus etwas fehle, sei leicht ersichtlich. Die Worte: „und sie gehen in's Haus,“ seien hier ursprünglich zu ungenügend und zu unklar, da zuletzt V. 13 von dem Berge die Rede gewesen sei, und so gut wie hier die ganze Bergrede ausgelassen sei, könne auch noch dieses erste Glied eines neuen Erzählungskreises ausgelassen sein. In der That habe es sowohl Matthäus, als Lukas noch dicht nach der Bergrede gelesen und beide wiederholen es in ihrer bekannten Weise, Matthäus mehr verkürzend, als Lukas. Aber auch so, wie beide die Erzählung in ihrer Weise wiederholen, trage sie die unverkennbarsten Spuren der Sprachfarbe des Markus, wie *ἱκανὸς* auch sonst bei ihm (1, 7) 10, 46. 15, 15. *σκύλλειν* auch 5, 35 vorkomme (a. a. O. S. 224). So gut freilich, wie die Bergrede, kann auch noch Anderes in unserem Markus ausgefallen sein, wie kann man sich aber auf den Zusammenhang bei Matthäus und Lukas dafür berufen, daß diese beiden die Erzählung von dem Hauptmann in ihrem Markus gelesen haben, wenn doch unmittelbar darauf bei Markus, wo der Vorwurf, daß Jesus durch Beelzebul wirke, folgt, der Zusammenhang ein ganz anderer ist? Die Behauptung, daß Markus der erste der drei Synoptiker gewesen sei, läßt sich nicht durchführen, ohne daß nicht blos so bedeutende Auslassungen, sondern auch sonst noch Veränderungen, welche bald da bald dort stattgefunden haben sollen, angenommen werden. So soll, was im jetzigen Markus 6, 6—13 in Vergleichung mit Matth. 9, 36 — Kap. 10 ausgelassen und verändert sei, nur eine Abschwächung des ursprünglichen, starken, geraden Sinnes dieser Worte sein (a. a. O. S. 248), in der Beschreibung der drei Stufen des Gebets Jesu am Oelberg soll der ursprüngliche Markus offenbar im Matthäus 26, 42—44 vollständiger enthalten

Digitized by Google

sein (a. a. O. S. 351), und Mark. 14, 58 der letzte Bearbeiter des Markus den Sinn der Aeußerung Jesu durch die Zusätze χειροποίητον und ἀχειροποίητον richtig erklärt haben (a. a. O. S. 354). Der ursprüngliche Markus war also ein anderer, als der jetzige, aber wir wissen so überhaupt nicht, welche Gestalt unser Markus ursprünglich hatte, da mit demselben Recht, mit welchem solche Veränderungen zwar behauptet, aber nicht bewiesen werden, weil es der Natur der Sache nach keinen zureichenden Beweis für sie geben kann, auch noch mehrere andere angenommen werden können, wodurch der kritischen Willkür der weiteste Spielraum gegeben ist.

Das ist überhaupt die Art und Weise dieser Kritik. In der Selbstgewißheit ihres über den niedrigen Standpunkt Anderer unendlich erhabenen Bewußtseins schreitet sie auf ihrem Wege kühn und stolz einher, wie wenn ihre Behauptungen auch nicht einmal eines Beweises bedürften, und nur wie Orakelsprüche einer wahrhaft päpstlichen Unfehlbarkeit hingenommen werden müßten. Daß da, wo schon so viele Andere denselben Weg gegangen sind, und mit demselben Interesse für Wahrheit, demselben Aufwand geistiger Kraft an der Lösung derselben Aufgabe gearbeitet und Ergebnisse ihrer Forschungen zu Tage gefördert haben, über welche doch nicht voraus schon unbedingt den Stab gebrochen werden kann, eine andere Ansicht auch nur möglich sei, liegt ganz ausserhalb ihres Gedankenkreises. Sie kann nur mit Verachtung auf die Bestrebungen Anderer herabsehen und was mit ihren eigenen Behauptungen nicht übereinstimmt, für Albernheit und Faselei, für das sicherste Zeichen des verkehrten Zeitgeistes, für ein strafbares Verbrechen erklären. Und doch, wie wenig ist sie gerade zu solchen absprechenden Urtheilen berechtigt! Wie oberflächlich bleibt sie selbst nur an der Aussenseite der evangelischen Geschichte hängen! Um das, was der kritischen Forschung als ihre Aufgabe vorliegt, den Ursprung der drei synoptischen Evangelien in ihrem Verhältniß zu einander zu erklären, weiß sie keinen andern Weg, als die Annahme einer

Digitized by Google

Reihe von Mittelgliedern, die immer wieder eingeschoben werden müssen, je nachdem eine neue Differenz hervortritt, zu deren Erklärung die bisher vorausgesetzten Quellen nicht zureichend zu sein scheinen. Aber ist denn das Räthsel der gegebenen Erscheinung gelöst, wenn man, da nun doch einmal innerhalb der evangelischen Ueberlieferung Veränderungen stattgefunden haben, deren Folge die in unsern Evangelien vor uns liegenden Differenzen sind, den Anlaß und die Quelle derselben über unsere Evangelien hinaus in andere Schriften dieser Art zurück verlegt, bei deren Verfasser wir doch wieder fragen müssen, welche Veranlassung und Absicht sie gehabt haben, die evangelische Geschichte gerade in dieser Form zu erzählen? Wie sehr muß ferner das ganze künstliche System dieser Combinationen schon dadurch verrückt werden, daß unstreitig auch der mündlichen Ueberlieferung, deren Einfluß hier gar nicht beachtet ist, ihr Antheil an der Fortbildung der evangelischen Geschichte nicht abgesprochen werden kann? Es läßt sich doch gewiß nicht läugnen, daß so Manches eben so gut aus der mündlichen Ueberlieferung, als aus schriftlichen Quellen in unsere Evangelien gekommen sein kann. Mit welchem Grund setzt man daher immer nur die letztern voraus? Die Hauptsache aber ist, daß bei diesem ganzen Verfahren das ausser aller Rechnung bleibt, was freilich auf diesem äußerlichen Wege nie begriffen werden kann, der Geist und Charakter der verschiedenen Evangelien. Die Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese ist an dem geistlosen Mechanismus zu Grunde gegangen, auf welchen sie die Entstehung unserer Evangelien zurückführte, wenn sie ihre Verfasser vor einer mehr oder minder großen Zahl aufgeschlagener Bücherrollen sitzen ließ, um aus den schon vorhandenen Schriften eine neue zusammenzuschreiben. Auch der neuesten, ihr am meisten verwandten Hypothese kann es nicht anders gehen. Sie meint, es sei alles, was nur immer verlangt werden könne, geschehen, wenn sie von jedem Abschnitt unserer Evangelien zu sagen weiß, er sei entweder aus dem ältesten Evangelium, oder der Spruchsammlung, der ursprüng-

Digitized by Google

lichen oder der veränderten, oder aus dem Buche der höheren Geschichte, oder gar aus dem sechsten, siebenten, achten nachweisbaren Buche genommen. Gesetzt, es verhalte sich mit allen diesen Schriften so wie angenommen wird, was weiß man mit allem diesem, oder welcher tiefere Blick wird in die Composition der Evangelien eröffnet, wenn man hier die Kürze, Fülle und Gedrungenheit, dort die ungemeine Lieblichkeit und Zartheit der Darstellung, als das Charakteristische hervorhebt? Man hat so immer nur ein stoffliches Aggregat, das man auf dem mechanischen Weg einer atomistischen Zusammensetzung entstehen läßt, und an welchem man die Form seiner Darstellung nur als ein Accidens an der Substanz betrachten kann, wo ist aber der schöpferische Geist, welcher den gegebenen Stoff in der Conception seiner schriftstellerischen Gedanken durchdrungen und beseelt, und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat? Diese Frage blieb auf diesem Wege immer unbeantwortet. Darum hat die neueste Kritik diesem ganzen Verfahren, in welchem man sich lange genug, ohne irgend einen zum Ziele führenden Erfolg, wie in einem ewigen Cirkel herumdrehte, dadurch ein Ende gemacht, daß sie die Hauptfrage nicht auf die Materialien, welche den Verfassern unserer Evangelien daher oder dorther zugekommen sein mögen, sondern auf den Geist und Charakter der evangelischen Geschichtsschreiber stellte. Sie hat gezeigt, daß die Verfasser unserer Evangelien weder bloße Sammler oder mechanische Abschreiber, wofür man sie immer wieder halten will, noch auch bloß Schriftsteller sind, die sich, wenn man das Höchste von ihnen sagen will, durch die stylistische Eigenthümlichkeit ihrer Schriften von einander unterscheiden, sondern Geschichtsschreiber, welche von einem bestimmten Standpunkt aus, wie es nach den Verhältnissen der Zeit, in welcher sie lebten und schrieben, nicht anders sein konnte, die evangelische Ueberlieferung auffaßten und bearbeiteten. Hat man aber so in den evangelischen Schriftstellern selbst ein lebendiges den Stoff beseelendes und gestaltendes Princip, wozu braucht man jenen künstlich

Digitized by Google

zusammengebrachten Apparat von Materialien, welcher immer nur dazu dienen soll, als trennende Scheidewand den Einen mit dem Andern zu vermitteln, was hindert uns anzunehmen, daß Lukas den geschichtlichen Stoff, welcher der mit Matthäus gemeinschaftliche Inhalt seines Evangeliums ist, aus Matthäus selbst genommen, und freilich auch nach eigenen Quellen, was jedoch nur ein untergeordnetes Moment ist, vor allem aber nach dem besondern schriftstellerischen Interesse, das als das Princip seiner evangelischen Geschichtsschreibung sich deutlich genug zu erkennen gibt, die evangelische Geschichte aufgefaßt und in dieser bestimmten, von der des Matthäus verschiedenen, ihr sogar entgegengesetzten Form dargestellt hat?*) Anders verhält es sich auch mit Markus nicht, und man kann ihm, sobald man nicht mehr blos auf das Stoffliche, sondern auf den Geist und Charakter seines Evangeliums sieht, nicht die erste, sondern nur die letzte Stelle unter den Synoptikern anweisen. Auf jenem andern Wege aber wird gerade auf den an selbstständiger Eigenthümlichkeit ärmsten Markus alles übergetragen, was man von einem evangelischen Schriftsteller Rühmliches zu sagen weiß. „Seine Darstellung weist auf eine Ursprünglichkeit zurück, sie hat eine frische Lebendigkeit und malerische Ausführlichkeit, und trotz ihrer überströmenden Fülle wieder eine straffe Gedrängtheit, Gleichmäßigkeit und höhere Ruhe, daß man bei einiger Aufmerksamkeit leicht merkt, wie nur Einer, der die Stoffe in der klarsten Anschauung und ursprünglichsten Sicherheit in sich trug, solche Schilderungen entwerfen konnte; alles, was sich im jetzigen Matthäus- und Lukasevangelium Verwand-

*) Wie wenig kann die Ewald'sche Kritik auch nur die Stellung der Bergrede bei Matthäus erklären! „Da in der Spruchsammlung“ wird Jahrb. II. S. 213 gesagt, „die große Rede zur Einweihung des Gottesreichs, welche bei Markus (vgl. Lukas) erst in den Anfang des zweiten der drei Zeiträume des öffentlichen Lebens Christi fällt, vielmehr ganz voran stand, so glaubte auch unser Verfasser, sie so weit als möglich nach vorne rücken zu müssen.“ Auf diese Aeußerlichkeit und Zufälligkeit kommt hier alles hinaus.

Digitized by Google

tes findet, trägt nicht mehr diesen Schmelz der frischen Blume, dieses volle reine Leben der Stoffe.“ *) Die Stoffe sind auch hier die Hauptsache und was zu ihnen hinzugekommen ist, ist nur die äußere Form der Darstellung, die Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die man immer vorzugsweise an dem Markusevangelium bewundern zu müssen glaubt. Auf welchem täuschenden Schein aber dieser Vorzug beruht, hat die gegebene Analyse gezeigt.

Ich habe hiemit die Untersuchung der vorliegenden Frage, so weit ich mich hier mit ihr beschäftigen wollte, zu Ende gebracht, sehe mich nun aber veranlaßt, noch ein kurzes Wort über die speciellen Beziehungen, welche Ewald seinen neuesten Schriften auf mich gegeben hat, hinzuzufügen. Sie geben von selbst den Beweis, daß auf dem unreinen Boden der Leidenschaft, welchem diese Schriften einem so großen Theile nach entsprossen sind, auch für die biblische Wissenschaft nichts Gesundes gedeihen kann.

Die Verhängnisse der Zeit, sagt Ewald im Eingang der Vorrede zu seiner Schrift über die drei ersten Evangelien, haben ihm das Buch fast wider Willen abgedrungen. Wenn er aus der Geschichte der Entstehung des Christenthums, deren Behandlung er sich längst vorgenommen habe, schon jetzt etwas Einzelnes vorausnehme und für sich hinstelle, so habe ihn dazu nichts als der Anblick jener in Deutschland schon lange zu schädlich gewordenen Zeiterscheinungen bewogen, über welche er in andern Schriften, namentlich auch in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft neuerdings schon vielfach geredet habe und vielleicht noch weiter reden werde. Ich werde nicht irren, wenn ich dabei an die Vorwürfe und Schmähungen, die Verdächtigungen und Verläumdungen denke, welche Ewald, wie schon früher, so nun neuestens ganz besonders in den beiden bisher erschienenen Jahrbüchern der biblischen Wissen-

*) Jahrb. II. S. 204.

schaft gegen mich, mein amtliches Wirken in verschiedenen Beziehungen und meine wissenschaftlichen Bestrebungen auf eine wahrhaft frivole Weise sich erlaubt, und mit welchen er einen so großen Theil seiner Jahrbücher angefüllt hat, daß ich beinahe glauben muß, es gehöre dieß zum ganz besondern Zweck derselben. So werde ich nun auch unter den Verhängnissen der Zeit nichts Anderes sosehr zu verstehen haben, als den Dämon der Leidenschaft, welcher ihn jetzt unwiderstehlich auf das Gebiet der biblischen Wissenschaft führte, auf welchem er dem verhaßten Gegner am gewissesten den tödtlichen Schlag versetzen zu können glaubte. Daß die blinde Leidenschaft ihre Streiche nicht am sichersten führt, und daß es nur Anmaßung ist, wenn Ewald meint, mit seiner Theorie vom Ursprung und Wesen der Evangelien eine ganz neue Epoche der neutestamentlichen Kritik einzuführen, habe ich schon gezeigt, es fragt sich jetzt nur, was er noch weiter bezweckt. In dem Tone, welchen man längst an ihm gewohnt ist, fährt er fort: „Aus tausend Gründen ist es unter uns jetzt höchst nöthig, daß Jedermann klar erkenne, sowohl was die Evangelien wirklich enthalten, als wie sie entstanden seien. Unser gesammtes Leben und Streben kann nicht mehr gedeihen, ohne daß sich bestimmte und sichere Begriffe über viele Dinge bilden, woran unsere entfernteren Vorfahren noch nicht dachten, auch nicht zu denken brauchten, oder über welche doch damals weniger klare und sichere Begriffe noch hinreichten. Und fassen wir nicht tiefer erschöpfende und richtiger leitende Begriffe darüber auf, nun so werden wir in Deutschland eben an den trüben Wogen der Verkehrten zu Grunde gehen, welche unter uns schon überlange und übergenug in Bewegung gesetzt sind. Denn kommen mußten einmal diese unsere Zeiten, wo solche Fragen ernster aufgeworfen werden und alles nach ihrer rechten Lösung seufzt; selig wir, wenn wir weder vor der Noth und dem Bedürfnisse, noch vor der Wahrheit und ihrer richtigen Erkenntniß zurückbeben!" — „Das Christenthum sehnt sich und ringt und seufzt in Deutschland jetzt zu werden, was es auf die-

Digitized by Google

sem Boden noch nie geworden ist, und was uns allein vor dem unsäglich gräuelvollen Zustande retten kann, in welchen die Deutschen jetzt in Folge der Schulden ihrer Vorzeit aber noch weit mehr in Folge der eigenen großen Sünden aller jetzt Lebenden versinken wollen," (Vorr. V. f.). Das heißt mit Einem Worte: wir haben hier eine neue rettende That und zwar sowohl in politischer als religiöser Bedeutung. Da ich längst so glücklich bin, unzweifelhaft zu wissen, daß Ewald nicht blos Theolog, sondern auch Politiker und ebendarum als Theolog von so großem Gewicht ist, weil er zugleich Politiker ist, so will ich das großartige politische Programm, das die Vorrede enthält, den deutschen Staatsmännern, und namentlich den preußischen, zu gerechter Würdigung überlassen und mir blos die religiöse Bedeutung des Buches selbst vorbehalten. Begreifen soll man also endlich, was das Christenthum, was die evangelische Geschichte wesentlich ist. Aber haben denn dieß nicht schon längst auch viele Andere versucht, haben nicht ganz besonders die neuesten kritischen Bestrebungen kein anderes Ziel angelegentlicher verfolgt, als eben dieß, die Erforschung der reinen Wahrheit der evangelischen Geschichte? Warum will also nur Ewald auch hierin Epoche machen, welchen neuen von dem seiner Vorgänger so wesentlich verschiedenen Weg hat er denn eingeschlagen? Gehen wir ihm nach, so begegnen wir gleich in der Abhandlung über Ursprung und Wesen der Evangelien Sätzen, wie folgende sind: "Als die Erinnerungen schriftlich wurden, habe man manches Einzelne nicht mehr so genau gewußt, und nicht selten haben sich die einzelnen Ueberlieferungen widersprochen, wenn auch vorzüglich nur in Nebendingen, wie wir also zu der Zeit, wo die evangelischen Erzählungen sich ausbildeten, eine noch ganz unversehrte Erinnerung an alle die unendlichen Einzelnheiten erwarten wollen?"*) "Die unendliche Verehrung und Sehnsucht, in welcher man dem verklärten Christus nachblickte, und die Höhe

*) Jahrb. I. S. 120.

Digitized by Google

dieses ganzen geschichtlichen Gebiets, nachdem sie einmal in der Meinung feststand, habe unwillkürlich dahin wirken können, daß manches einzelne Stückchen von Erinnerung sich der einmal feststehenden Höhe selbst immer mehr bequemte, und nach ihr sich allmählig umbildete, wie wir dieß an einzelnen Beispielen noch ganz deutlich nachweisen können. Sehr stark habe diese Verklärung der einzelnen Erzählungsstoffe sich ausgebildet haben müssen, als sie zum erstenmal in einen festeren Zusammenhang gebracht wurden, ihr Fortschritt habe aber auch nachher noch lange nicht aufgehört, obgleich lange Zeit hindurch nichts ganz Grundloses und absichtlich Unrichtiges sich eingeschlichen habe« a. a. O. S. 126 f. »Um die hervorragenden Höhen der ganzen Geschichte an ihren rechten Orten zu finden, und mit den rechten Bildern zu zeichnen, dazu habe eine glückliche Einbildung und Erfindung gehört, welche nicht jedem Erzähler und Schriftsteller eigen sei. Solche rein erhabene Bilder und Schilderungen werden anfangs nur in geringer Zahl und nur an den wenigen treffendsten Stellen gewagt. So habe das Markusevangelium 15, 37 f., den Augenblick des Todes Christi, zwar noch nicht durch vielerlei gewaltige Bilder, wie Matthäus 27, 51—53, aber doch schon gewaltig und treffend genug, durch das Eine kurze Bild bezeichnet, daß damals der Vorhang des Tempels zugleich von oben bis unten entzwei gerissen sei. Die höheren Schilderungen entspringen erst aus einer Uebersicht der Höhe der gesammten Geschichte« (a. a. O. S. 147 f.). In demselben Sinn ist auch in der Schrift über die Evangelien gleich davon die Rede, daß das Urchristenthum seine neuen Bilder schaffe (S. 160), und an dem Verhältniß, in welchem die spätern Evangelien zu dem frühern des Markus stehen, wird nun nachgewiesen, wie die Darstellung des Christenthums in dieser Richtung fortschritt, und von welchen leitenden Gedanken sie ausging. Was bei Markus 1, 12 über die Versuchung Christi kaum angedeutet sei, habe eine spätere Auffassung bei Matth. 4, 1—11 viel freier ausgeführt. Sie sei so kühn, die einzelnen Versuchun-

Digitized by Google

gen näher zu erklären. Um dieses kühne Unternehmen entsprechend auszuführen, habe es theils eines richtigen Ueberblicks der ganzen folgenden Geschichte Jesu, theils eines ebenso richtigen Einblicks in die innere Herrlichkeit und Stärke dieses Geistes selbst bedurft. Die Erzählung des Verfassers habe sich erst gebildet, nachdem die ganze Geschichte des Lebens Christi ihre höhere geschichtliche Wahrheit bereits gebildet hatte (a. a. O. S. 163 f.). Was ist schon mit allem diesem anders gesagt, als dasselbe, was man sonst die idealisirende Tendenz der evangelischen Ueberlieferung nennt? Es ist die Ansicht, daß so manche Erzählungen der evangelischen Geschichte nicht als eine historische Darstellung einer wirklich geschehenen Thatsache anzusehen sind, sondern nur als Darstellung einer Idee, zu deren höheren Wahrheit in jedem Fall das Geschichtliche in einer sehr untergeordneten Beziehung steht, sie haben daher auch erst lange nach dem angeblich Geschehenen sich gebildet. Noch klarer tritt diese Ansicht hervor, wenn Ewald über die Erzeugung Christi sagt: Die Ansicht, daß Christus vom heiligen Geiste gezeugt sei, daß er also schon von seinem ersten Eintritt in das weltliche Dasein an das Unendliche in sich gehabt, was sich alsdann in der großen Geschichte weiter zeige, sei in gewisser Hinsicht eine Ergänzung jener andern, daß der heilige Geist bei der Taufe auf ihn gekommen sei; denn allerdings sei es richtig, daß der letzte Grund zu der unendlichen Größe Christi nicht erst mit der Taufe gekommen sein könne, sondern in die Geheimnisse der letzten Entstehung und Bildung alles Erscheinenden selbst zurückgehe. Der heilige Geist, in dem Christus nachher stets handle, müsse ihn also schon gezeugt haben, könne man demnach denken und sagen. Allein ebenso einleuchtend sei, daß jene Darstellung von der Taufe bei Markus die ältere und einfachere, diese von der Zeugung die etwas spätere und schwierigere sei, sie erscheine bei Matthäus, wie in einem ersten Versuch (a. a. O. S. 171). Das heißt: die übernatürliche Erzeugung Jesu ist nur eine Ansicht, die sich nachher gebildet hat, keine wirkliche Thatsache. Ebenso ist

bei der Erzählung von dem Stern der Magier, da wir nicht mehr aus andern Quellen wissen, wie viel geschichtlichen Grund diese so ganz besonders gestellte Annahme habe, blos von einer innern Wahrheit die Rede, die es habe, daß schon mit der Geburt des wahren Messias ein himmlisches Licht über die Welt kommt, welches die bisherige Nacht zerstreuen will und dreißig Jahre später zur rechten Zeit auf eine ganz andere Weise leuchtend wiederkehrt. Und eine andere innere Wahrheit habe es, daß schon mit dem vorübergehenden ersten Aufblitzen einer neuen Einsicht sich die Menschen ebenso nach zwei Seiten hin theilen, wie später, wenn sie völlig feststeht (a. a. O. S. 175). Ueber die Vorgeschichte des Täufers und Jesu Luk. 1, 5. — K. 2 wird bemerkt, wie lange die Maria, die letzte Quelle solcher Erinnerungen und Erzählungen, schon gestorben sein mochte zur Zeit als die Einzelnheiten der Vorgeschichte bestimmter aufgefaßt wurden, und durch wie viele Hände sicher schon diese Erinnerungen gegangen waren, ehe sie durch Matthäus und dann wieder ganz unabhängig von diesem durch den Verfasser, dem Lukas folgte, niedergeschrieben wurden (a. a. O. S. 177). Daher wird z. B. die Erzählung von den in der Nacht der Geburt Jesu erschienenen Engeln nur als ein Versuch des Glaubens bezeichnet, das erste Aufgehen des Lichts zu ermessen, welches seitdem nicht wieder ganz aus der Welt verschwand (a. a. O. S. 185). Ueber die Wunderhandlungen Jesu erklärt sich Ewald nicht näher, doch blickt auch hier dieselbe ideelle Auffassungsweise durch, wenn über das Speisungswunder gesagt wird: Die Zwölf haben lernen müssen, daß ihnen noch Eins fehle, welches zugleich das Unentbehrlichste sei und mächtiger als alle äußern Hülfsmittel, der höhere Glaube. Wo dieser sei und wo er sich mit dem rechten Mitleide und der unerschöpflichen Kraft wahrer Liebe verbinde, da höre das Brod nie auf, im Geben und Austheilen selbst verdoppele es sich stets und unerwarteter Ueberfluß trete an die Stelle des Mangels; während wer dem Aeußern durch nichts als wiederum äußere Hilfsmittel abhelfen wolle, dabei

Digitized by Google

das beste Mittel übersehe und verliere. Wiewohl es freilich ebenso verkehrt wäre, ohne jedes äußere Hilfsmittel helfen zu wollen, Brod und Fische seien auch hier und ohne dieß fange sogar Christus die Speisung nicht an (a. a. O. 260). Die Hauptsache wäre also auch hier eine allgemeine Wahrheit, die Wahrheit, daß der Glaube aus der Noth hilft. Dazu ist aber nicht gerade ein Wunder nothwendig, das Wunder ist also auch hier Nebensache, und es wird die Frage wenigstens sehr nahe gelegt, ob hier gerade ein wirkliches Wunder angenommen werden muß. Auf ähnliche Weise sieht Ewald in den Engeln, welche Jesu bei der Versuchung dienten Mark. 1, 12 die Wahrheit versinnlicht: Wer die guten Engel nur nicht selbst von seiner Seite verscheucht, dem dienen sie stets mit den Gaben und Leistungen, welche in jeder Zeit die nächsten und nothwendigsten sind und durch deren Hülfe auch, um jede gefährlichere Versuchung abzuweisen, leicht genug Stärke und Kraft gewonnen wird (a. a. O. S. 163). Der Erzählung vom Stater Matth. 17, 24—27 gibt Ewald die Deutung: Wie leicht es vom Himmel gemacht werde, eine Schuld, die man gern abträgt, zu entrichten! Der erste Fisch, welchen Petrus wieder im Netze fange, werde einen Stater, d. i. gerade genug für die Steuer beider, im Munde tragen. Dabei wird noch besonderes Gewicht darauf gelegt, daß nicht erzählt werde, Petrus habe sodann einen solchen Fisch wirklich gefunden, die Redensart sei nahe gelegen, da sich bisweilen wirklich Geldstücke von Fischen verschlungen finden (a. a. O. S. 268). Selbst in die Geschichte der Auferstehung Jesu spielt diese ideelle Ansicht hinein. Wenn es schon überhaupt das große göttliche Geheimniß sei, daß der unsterbliche Geist, gerade wenn die Menschen ihn getödtet zu haben meinen, am kräftigsten wiederauferstehe, so sei das nirgends so geoffenbart, wie hier. Auf die Zahl der Erscheinungen komme nicht viel an, noch weniger sei hier eine zusammenhängende Geschichte möglich. Es gehe hier doch alles wesentlich in das reine Gebiet des Geistigen zurück, und es mache sich damit nur die

höchste Macht des Geistes, welche denkbar sei, in ihrer ewigen Verklärung, so wie in ihrem ewigen Willen fühlbar, es sei daher auch nicht auffallend, daß dieser rein göttliche Ausgang der Geschichte in den Evangelien fast eben so mannigfaltig erzählt worden, wie ihr Anfang in der Vorgeschichte des Matthäus und Lukas (a. a. O. S. 361).

Es ist meine Sache nicht, diese Auffassungsweise jemand zum Vorwurf zu machen, ich weiß vielmehr gerade dieß an der Ewald'schen Schrift über die Evangelien besonders zu schätzen, daß er Bestandtheile der evangelischen Geschichte, wie die genannten sind, unter einen solchen Gesichtspunkt gestellt hat, aber warum will er der Erste und Einzige sein, welcher diese Ansicht aufstellt? Wer einmal auch nur so viel zugibt, die evangelische Geschichte enthalte Erzählungen, die wir als idealisirende Darstellungen anzusehen haben, hat in seiner Ansicht von Ursprung und Wesen der Evangelien schon Elemente aufgenommen, welche die Prämissen der mythischen Ansicht sind, und diese selbst, wofern man nur consequent genug ist, zur nothwendigen Folge haben. Wie man auch diese Ansicht näher bestimmen mag, die Hauptsache ist, daß die Evangelien an so manchen Stellen, wo sie nur historisch zu erzählen scheinen, nicht für rein historisch gehalten werden können. Mag nun auch Ewald noch so sehr dagegen protestiren und sich auf die verblümte und zweideutige Redeweise, deren er sich bei der Beurtheilung solcher Abschnitte der evangelischen Geschichte zu bedienen pflegt, so wie auf alles dasjenige berufen, wodurch er sich gegen eine solche Auffassung seiner Ansicht hinlänglich verwahrt zu haben glaubt, es hilft alles dieß nichts, es ist schon zu viel gesagt, was keine andere Deutung zuläßt, und es läßt sich gegen die Folgerung nichts einwenden, daß so gut in den angeführten Erzählungen der evangelischen Geschichte eine solche idealisirende Darstellung stattgefunden hat, dasselbe auch noch in so manchen andern der Fall gewesen sein kann. Ja, alles, was Ewald aus seiner Behandlung der evangelischen Geschichte mit gutem Grunde

Digitized by Google

im entgegengesetzten Sinn geltend machen kann, verwickelt ihn nur in eine neue Schwierigkeit. Was ist es denn, worauf er mit dem größten Nachdruck dringt, was ihn schon jetzt fast wider Willen treibt, mit seiner Bearbeitung der evangelischen Geschichte aufzutreten, gerade jetzt, wo es so hochnöthig ist, um uns vor dem unsäglich gräuelvollen Zustand zu retten, in welchen die Deutschen versinken wollen? „Daß jedermann klar erkenne, sowohl was die Evangelien wirklich enthalten, als wie sie entstanden seien — Christus selbst aus dem Dunkel, wohin ihn theils die Zeit, theils die mannigfachen menschlichen Selbstsuchten zurückgedrängt haben, wieder in sein eigentliches Licht hervortrete und wie zum zweitenmal unter uns auferstanden erscheine. Daß dieß unter uns geschehe, ist hohe Zeit, daß es so bald als möglich geschehe, dahin zu wirken, die dringendste Pflicht eines jeden.« Vorr. V. f. Wie geschieht aber, muß man fragen, dieser Pflicht Genüge, wenn man doch nur auf halbem Wege stehen bleibt, zwischen den beiden einander entgegengesetzten Ansichten so in der Mitte steht, daß man es ebenso gut mit der einen als der andern hält, der einen genug zugibt, vielleicht weit mehr, als man sich dessen selbst bewußt ist, um sich in der ganzen Weite ihrer Folgerungen geltend zu machen, und die andere doch auch wieder in ihrem alten Recht bestehen läßt, überhaupt sich nicht so klar und entschieden ausspricht, daß jedermann wissen kann, woran er ist, und was er in der evangelischen Geschichte im Ganzen und Einzelnen als geschichtliche Wahrheit anzusehen hat oder nicht? Es ist dieß wenigstens nichts Neues, und nichts so Großes, daß man nur sich als den Einen Retter aus der Noth ankündigen dürfte, es ist nur jene Halbheit und Zweideutigkeit, welche die größte Ursache der herrschenden Verwirrung ist, und so gut, wie irgend etwas Anderes, zu den schädlichsten Zeiterscheinungen gerechnet werden muß.

»Wie über den Ursprung der Evangelien, so ist es hohe Zeit, daß auch über den der neutestamentlichen Briefe feste Ansichten gewonnen werden, damit unsere gesammte Betrachtung der Bibel

und ihrer Religion auch von dieser festen Grundlage aus sich sicher zu solchen Gebieten erhebe, welche für unser ganzes Leben doch noch wichtiger sind, als die bloße Ergründung der rein geschichtlichen Fragen über den Ursprung der biblischen Schriften.“ *)

In diesem hochtrabenden Tone einer, wie wir nun schon wissen, überall auf den Höhen der Geschichte stehenden Betrachtung wendet sich Ewald auch den paulinischen Briefen zu, um auch sie zum Gegenstand seiner hochnöthigen Beleuchtung zu machen, in einem ganz kurzen, Bemerkungen über die Paulusbriefe enthaltenden Aufsatz, welcher auf seinen fünf Seiten lang und bedeutend genug ist, um auch über meine Untersuchungen der paulinischen Briefe das Urtheil absoluter Verwerflichkeit auszusprechen. Kaum aber hat er dieß gethan, so hören wir nun schon wieder: Es leide für den genaueren Leser keinen Zweifel, daß nicht alle von den 13 Paulusbriefen wirklich von Paulus abstammen können: die an Timotheus und Titus erkenne man am leichtesten als solche, die wenigstens in der Gestalt, in welcher sie vorliegen, nicht von Paulus haben ausgehen können, der Epheserbrief stehe, mit jenen drei verglichen, dem großen Apostel viel näher, dennoch könne man ihn aus Gründen, die Ewald erst später zu erklären für gut findet, nicht von dem Apostel ableiten. Auch bei dem Kolosserbrief fehlt es nicht an Bedenken, die Zurückführung auf den Apostel bedarf wenigstens gerade bei ihm einer längern Ausein-

*) Jahrb. II. S. 225. Bei allem, was Ewald in den Jahrbüchern thut, ist es hohe Zeit, daß es durch ihn geschieht. Wie es, Jahrb. I. S. 115, „hohe Zeit ist, daß auch über die Evangelien eine richtige Einsicht gegründet werde,“ so ist nun hier abermals „hohe Zeit, daß auch über die Briefe feste Ansichten gewonnen werden.“ Noch ist es „eine Weile vor der Frist,“ daß Ewald auch als Geschichtsschreiber der christlichen Kirche auftritt, um, wie er längst gedacht, die Geschichte der Entstehung des Christenthums zu behandeln (die drei ersten Ev. Vorr. III.) und dann ist es gewiß auch wieder hohe Zeit, daß endlich auch über die Kirchengeschichte die ersten richtigen Begriffe aufgestellt werden.

Digitized by Google

anderseßung, die natürlich auch nicht dieses Ortes ist, in einem Aufsatz von fünf Seiten. Es genügt ja aber auch schon das Eine „daß unsere Buchstabentheologen sich gewöhnen müssen, auch bei den neutestamentlichen Briefen noch an etwas Anderes als an den Buchstaben zu glauben!" Eine solche Appellation an die Nothwendigkeit des Glaubens ist freilich der einfachste und für die päpstlichen*) Machtsprüche der Ewald'schen Kritik passendste Weg, um ihnen allgemeinen Glauben zu verschaffen. Damit wir jedoch durch dieses eigenthümliche Glaubenspostulat nicht zu sehr erschreckt werden, folgt sogleich die beruhigende Versicherung, wer die Timotheus- und Titusbriefe ebenso unbefangen als aufmerksam lese,

---

*) Ich gebrauche diesen Ausdruck absichtlich, um auch damit einen der vielen Widersprüche des Ewald'schen Wesens zu bezeichnen. Niemand ergreift so gern, wie Ewald, die Gelegenheit, gegen Papstthum und Päpste zu polemisiren, und feurige, vernichtende Worte gegen sie zu schleudern. Auch in der Schrift über die drei Evangelien vernehmen wir dieselbe Kraftsprache Vorr. VIII.: „Wenn Papst, Cardinäle und Jesuiten vom Christenthum auch nur das Geringste verstünden und nach ihrer weltlichen Stellung verstehen könnten, würden sie aufhören zu sein, was sie sind, und würden z. B. jetzt begreifen, daß sie auch den letzten großen Umsturz selbst veranlaßt haben und auf dem besten Wege sind, künftig noch andere immer gräuelvollere Zerstörungen zu veranlassen." In der Schrift selbst wird den Päpsten am passendsten Ort, an dem durch Judas vom Satan gemachten Versuch, die rein geistige Herrschaft in eine irdische zu verändern, das Urbild aller treulosen Verräther an dem einzigen ächten Herrn und Meister vorgehalten S. 344. Es ist dieß zu gut protestantisch, als daß es nicht zu loben wäre, nur sollte, wer so gegen den Papst spricht, sich nicht selbst als Papst geriren. Päpstlich ist bei Ewald der hohe Ton seiner Anmaßung, päpstlich die oft so unmotivirte Weise seiner Behauptungen, päpstlich, daß neben seiner absoluten Größe, da, wo er gebietet, kein Anderer etwas gelten soll. Da Ewald's Großartigkeit sich auf gleiche Weise sowohl auf das Politische als das Theologische erstreckt, so können die Theologen sich damit trösten, daß es auch den Politikern nicht besser ergeht und in der neuesten politischen Broschüre Ewald's (Ueber Deutschland und Preußen 1850) selbst Arndt und Dahlmann nur die Wahl haben, entweder „feig" oder „dumm" zu sein!

Digitized by Google

werde in ihnen unwillkürlich auch von solchen Stellen überrascht, die das unverkennbarste Gepräge von Geist und Sprache des Apostels tragen. Also auch hier wieder dieselben Halbheiten und Widersprüche, dieselbe Wiederholung unhaltbarer, längst außer Kurs gekommener Behauptungen Anderer. Während kaum zuvor der Grundsatz aufgestellt wird: „wer jetzt eine neutestamentliche Schrift dem herkömmlich angenommenen Verfasser absprechen will, der beweise die Nothwendigkeit davon, entweder sogleich mit einleuchtenden Gründen, oder er schweige ganz,“ wird hier auch nicht der geringste Beweis für die Behauptung der Unächtheit der genannten Briefe gegeben, sondern nur mit der Zukunft vertröstet. Während ich darüber verdammt werde, daß ich nicht die sämmtlichen dreizehn Briefe für ächt halte, thut Ewald selbst in der Hauptsache ganz dasselbe (denn welcher Unterschied ist es, wenn nun doch einmal nicht alle ächt sind, ein paar mehr oder weniger für unächt zu halten?), und während die Briefe an Timotheus und Titus einerseits nicht apostolisch sein sollen, sollen sie andererseits doch apostolisch sein, ganz auf dieselbe Weise, wie wir dieß schon so oft gehört haben. Für durchaus oberflächlich und leichtsinnig, ja wahrhaft abscheulich wird es erklärt, daß ich meine, der Apostel habe bei dem 2. Cor. 2, 5 bezeichneten Manne jenen Blutschänder 1 Cor. 5, 1—5 im Sinne, und dieß soll ich blos deßwegen so meinen, damit auch Paulus so verächtlich und erbärmlich erscheine, wie die meisten Theologen unserer Zeit beides allerdings seien und sich fühlen! Wie könnte es auch anders sein, als daß dem Einen Ewald gegenüber nicht blos die meisten (wie Ewald ohne Zweifel nur in Folge jener „aufrichtigen Bescheidenheit“ sagt, deren er sonst sich rühmt*), sondern alle Theologen die verächtlichsten und erbärmlichsten Menschen sind, so daß auch ich bei 2 Cor. 2, 5 f. nur das Loos der Andern theilen kann? Endlich will er mich auch noch bei der Stelle Röm. 5, 12 f. auf die Hörner nehmen. Weil er den

*) Die drei Ev. Vorr. IV.

Satz des Apostels, daß das Gesetz die Sünden vermehrt, offenbar nicht versteht, wie sein triviales Gerede hierüber deutlich zeigt (denn was kann trivialer sein, als die gar nicht hieher gehörende Bemerkung, daß alles Traurige in der Welt am Ende doch zu etwas gut sei?) meint er, ich habe einen gegen alle Religion verstoßenden Sinn in ihm gefunden. Ebenso wenig kann er sich in die logische Argumentation des Apostels finden. „Es leidet,“ faßt er die Argumentation des Apostels auf, „keinen Zweifel, daß Sünde bis zum Gesetz in der Welt war, es ist aber eine allgemeine Wahrheit, daß Sünde nicht zugerechnet wird, wo kein Gesetz ist, so daß die Menschen vor dem mosaischen Gesetz nicht hätten für ihre Sünden mit dem Tode bestraft werden müssen, dennoch wissen wir, daß der Tod über eben diese Menschen herrschte, welche nicht wie Adam, ein so bestimmtes göttliches Gebot übertraten, also leuchtet nur desto sicherer ein, daß der Tod sich nur vermittelst Adams auf sie verpflanzte.“ Dieß „also“ ist ein falscher Schluß, der richtige Schluß ist: also leuchtet ein, daß der Tod auch über sie nur darum herrschte, weil auch sie sündigten. Denn wenn sie auch nicht sündigten *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ*, so sündigten sie ja doch, weil ja *ἄχρι νόμȣ ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ* und zwar *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*. So tief ist also der Zusammenhang von Sünde und Tod, daß die Sünde auch da, wo noch kein positives Gesetz ist, somit auch der Tod nicht als positive Strafe auf die Sünde folgen kann, dennoch den Tod zur Folge hat, weil einmal seit Adam dieser Zusammenhang von Sünde und Tod ist, daß, wo Sünde ist, auch Tod ist, und wo der Tod herrscht, er auch Sünde zu seiner Voraussetzung hat. Hätte der Apostel so geschlossen, wie ihn Ewald schließen lassen will, so hätte er in dem Satz, daß der Tod sich nur vermittelst Adams auf sie fortpflanzte, eine ganz unmotivirte Behauptung aufgestellt, von einer Fortpflanzung des Todes ist ja auch nicht entfernt die Rede, sondern nur von einer Vermittlung des Todes durch die Sünde. Wozu hätte denn der Apostel gesagt, bis zum Gesetz sei

Digitized by Google

Sünde in der Welt gewesen, wenn er nicht daraus in Verbindung mit dem Satz, daß bis dahin auch der Tod geherrscht habe, schließen wollte, daß somit das Eine nicht ohne das Andere ist? Dennoch herrschte der Tod von Adam bis zu Moses auch über die, die nicht so sündigten, wie Adam, zum deutlichen Beweis, daß wo überhaupt die Sünde in irgend einer Form ist, sie auch den Tod zur Folge hat, und ebenso der Tod nicht herrschen kann, ohne daß ihm die Sünde vorangeht. Dieß allein ist die richtige in sich klar zusammenhängende Argumentation des Apostels und alles, was Ewald in seinem Aufsatz: Adam und Christus*), über diese Stelle sagt, soweit es richtig ist, nur mit Wiederholung des Bekannten, gibt ihm auch nicht die geringste Berechtigung, auf Andere, die nicht seiner Ansicht sind, mit seinem gewohnten Uebermuth herabzusehen.

Dieß wäre also das große Resultat der Ewald'schen Leistungen über Evangelien und Briefe; dieß die Bedeutung der großen rettenden That in dieser hohen Zeit, wo es gilt, das Christenthum in seinem wahren Wesen zu begreifen, und Deutschland vor dem unsäglich gräuelvollen Zustand zu retten, in welchen es versinken will!

Gewiß kann eine so ungeheure Anmaßung und Selbstüberschätzung, die alle Schranken des Anstands und der unter Gebildeten geltenden Sitte so rücksichtslos überschreitet, nur den widerlichsten und abstoßendsten Eindruck auf das sittliche Gefühl machen, aber dieser Eindruck löst sich in jene Stimmung der Ironie auf, die in uns immer entstehen muß, wenn wir die Widersprüche vor uns sehen, durch welche ein aller Reflexion auf sich selbst unfähiges Subjekt selbst alles thut, um mit eigener Hand seine sittliche und geistige Blöße vor den Augen des Publikums aufzudecken. Zu diesem Bilde des Ewald'schen Wesens glaube ich hier einige Züge geliefert zu haben, woraus jeder sehen kann, daß

*) Jahrb. II. S. 166 f.

Digitized by Google

auf mich wenigstens alle diese Schaustücke Ewald'scher Leidenschaft und Prahlerei, die bisherigen, wie die etwa noch in Aussicht stehenden, keinen andern Eindruck machen können, als den so eben bezeichneten, und so wenig als so manche Anfeindungen anderer, freilich in Vergleichung mit Ewald weit geringerer, Gegner können seine Angriffe mich auf dem Wege irre machen, welchen ich bisher gegangen bin und auch ferner gehen werde.

Digitized by Google

Anhang.

Das Evangelium Marcion's.

Die Frage über das Evangelium Marcion's scheint durch die Entgegnungen, welche der von Ritschl und mir aufgestellten Ansicht zu Theil geworden sind, so ziemlich wieder auf den Standpunkt zurückgedrängt worden zu sein, auf welchem man sich zuvor mit ihr befand. Es bleibt dabei, daß Marcion mit dem kanonischen Lukasevangelium Veränderungen vorgenommen hat, deren bestimmendes Motiv nur die Unverträglichkeit so mancher Stellen mit seinem gnostischen Dualismus gewesen sein kann. Wenn man auch nicht mehr von einer Verstümmelung des Lukasevangeliums im Sinne der Kirchenväter reden will, sondern nur von einer Redaktion ähnlicher Art, wie innerhalb unserer kanonischen Evangelien selbst das Material der evangelischen Geschichte zu verschiedenen Formen verarbeitet worden ist, so ist doch in Ansehung der Sache selbst zwischen dieser Ansicht und der älteren kein sehr großer Unterschied. Es ist nun zwar nicht zu läugnen, wie auch ich mich durch wiederholte Prüfung überzeugt habe, daß die meisten Abweichungen des marcionitischen Evangeliums von unserem Evangelium in ihrer Mehrzahl mit überwiegender Wahrscheinlichkeit als willkürliche Aenderungen im Interesse eines bestimmten Systems anzusehen sind, gleichwohl aber hat sich auch bei den neuesten Vertheidigern dieser Ansicht kein reines Resultat herausgestellt. Es bleibt immer noch ein Rest von Stellen zurück, welcher unter diesen Gesichtspunkt nicht gebracht werden kann. Da die Wichtigkeit der Frage nicht sowohl im marcionitischen Evan-

Digitized by Google

gelium selbst liegt, als vielmehr in dem bei derselben betheiligten Lukasevangelium, über dessen Ursprung und Beschaffenheit auf diesem Weg eine bestimmtere Vorstellung gewonnen werden soll, so sehe ich mich hauptsächlich aus diesem Grunde veranlaßt, auf den früher von mir gemachten Versuch zurückzukommen, um ihn mit den Ergebnissen der neuesten Untersuchungen zusammenzuhalten, so sehr auch die zurechtweisenden Belehrungen des Herrn Dr. Volkmar mir den Muth nehmen könnten, über die schwierige, wie es scheint, schon entschiedene Frage noch einmal das Wort zu ergreifen und an eine auch nur beschränkte Rechtfertigung meiner Ansicht zu denken.

Die Stellen, welche der Gegenstand der Frage sind, lassen sich in drei Klassen bringen. Es gibt 1. solche, bei welchen die Annahme, daß Marcion den Text unsers Lukasevangeliums geändert hat, sich von selbst aufdringen muß, 2. solche, welche dieser Annahme, wenn sie streng durchgeführt werden soll, ebenso entschieden widerstreiten, und 3. solche, bei welchen kein besonderer Grund sich herausstellt, sie zu der einen oder der andern Klasse zu rechnen*).

Sehen wir von dem Anfang des marcionitischen Evangeliums, von welchem noch besonders die Rede sein wird, vorerst noch ab, so ist es im Ganzen die Mehrzahl der Stellen, die in die erste Klasse gesetzt werden kann. Daß Marcion Luk. 8, 19 die Lesart des jetzigen Textes ebenso wenig stehen lassen konnte, als er, seiner doketischen Ansicht zufolge, eine leibliche Geburt des Erlösers voraussetzende Verwandtschaftsverhältnisse anerkannte, ist gewiß. Er las daher wahrscheinlich die Stelle so: *καὶ ἀπηγγέλη αὐτῷ λεγόντων· ἡ μήτηρ σȣ καὶ οἱ ἀδελφοί σȣ ἑστήκασιν ἔξω, ἰδεῖν σε θέλοντες. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπε πρὸς αὐτȣ̀ς· τίς μȣ ἡ μήτηρ καὶ οἱ*

*) Man vergleiche bei dem Folgenden Hilgenfeld's (krit. Unters. S. 391 f.) Herstellung des marcionitischen Textes, die ich für die genaueste und richtigste halte.

ἀδελφοί. In dieser letztern Form geben auch Matthäus und Markus die Worte Jesu. Aus einem dieser beiden Evangelien müßte daher Marcion die Worte in dieser Form genommen haben. An sich ist es jedoch keineswegs so undenkbar, daß die Worte in unmittelbarer Verbindung mit dem Vorhergehenden ursprünglich auch bei Lukas so lauteten, wie sie Marcion las, sie geben auch so einen für sich genügenden Sinn. Man kann daher doch nur daraus, daß nach den beiden andern Evangelien die V. 19 einleitenden Worte zur Vollständigkeit der Erzählung zu gehören scheinen und deßwegen ungern vermißt werden, schließen, daß Marcion die Stelle geändert habe. Die Stellen 10, 21, wo Marcion statt: κύριε τῦ ὀρανῦ καὶ τῆς γῆς, nur: κύριε τῦ ὀρανῦ las, und 10, 25, wo er αἰώνιον nach ζωὴν wegließ, erregen hauptsächlich dadurch Verdacht, daß sie auf analoge Weise geändert worden zu sein scheinen, um in Gemäßheit seines Systems den Gott des Himmels von dem Gott der Erde zu trennen und nicht das ewige Leben, sondern nur schlechthin das Leben als Folge der Gesetzesbefolgung betrachten zu können. Es ist in dieser letztern Beziehung mit Recht auf den Unterschied der Stelle 10, 25 von der Stelle 18, 18 aufmerksam gemacht werden. Konnte er 18, 18 αἰώνιον neben ζωὴν stehen lassen, sofern ja Jesus selbst die von dem Fragenden gerühmte Gesetzesbefolgung für unzureichend erklärt, V. 22, so ist es dagegen 10, 25 anders, wo die Antwort Jesu: τῦτο ποιεῖ καὶ ζήσῃ, das der Frage nach der ζωὴ αἰώνιος entsprechende ζῆν als die Frucht der Erfüllung des alttestamentlichen Gebots der Liebe Gottes und des Nächsten anerkennt. Hier konnte also Marcion, wie es scheint, nicht umhin, die ζωὴ αἰώνιος auf die ζωὴ im Reiche des Demiurg zu beschränken. Daß er 12, 8—9 statt τῶν ἀγγέλων τῦ θεῦ blos θεῦ hatte, mag auf sich beruhen, wenn er aber, wie zu vermuthen ist, 20, 35 so las: οἱ δὲ καταξιωθέντες ὑπὸ τῦ θεῦ τῦ αἰῶνος ἐκείνε, τυχεῖν καὶ τῆς ἀναςάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν, so liegt hier das dogmatische Interesse für seinen θεὸς τῦ αἰῶνος ἐκείνε im Gegensatz zu dem

Digitized by Google

θεὸς τῦ αἰῶνος τύτυ sehr nahe. Nach derselben Analogie ist anzunehmen, daß Marcion mehrere in seinem Evangelium fehlende Stellen blos aus dem Grunde beseitigte, weil in ihnen vom alten Testament auf eine mit seinem Systeme nicht übereinstimmende Weise die Rede ist, wie die Stelle 11, 29: εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τῦ προφήτυ — V. 32, ungeachtet des Gegensatzes πλεῖον Σολομῶνος ὧδε, πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε; 11, 49—52 wegen der Erwähnung der Propheten; 13, 31—35, wo Jesus V. 33 sich mit den Propheten des alten Testaments in Eine Reihe zusammenstellt; 18, 31—34 wegen der auf die Propheten des alten Testaments sich stützenden Todesverkündigung; 20, 37. 38, wo Jesus von dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als dem wahren höchsten Gott spricht; 21, 21. 22 wegen des πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα; 22, 30 wegen der alttestamentlichen Vorstellung des Sitzens auf den Stühlen und des Richtens der zwölf Geschlechter Israels; 22, 35—38. 24, 25. 27. 32. 44. 45. weil auch hier der Tod und die Auferstehung Jesu als die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen dargestellt sind. Die Stelle 22, 16, die er gleichfalls nicht hatte, kann wohl nur wegen des Anstoßes, welchen er an einem Essen im Reiche Gottes nahm, aus seinem Texte entfernt worden sein. In dieselbe Kategorie gehören noch die beiden bei Marcion fehlenden längern Stellen 15, 11—32. die Parabel vom verlorenen Sohn und 20, 9—18. die Parabel vom Weinberg und von den rebellischen Weingärtnern. Bei der erstern Parabel muß ich Hilgenfeld darin Recht geben, daß sie, wenn Marcion, wie wahrscheinlich ist, den ältern Sohn auf die Juden, den jüngern verlornen und wiederkehrenden auf die Heiden bezog, in Conflikt mit seiner Ansicht vom Judenthum kommen mußte, sofern sie in den beiden Söhnen desselben Vaters gerade das hervorhob, was Marcion am entschiedensten läugnete, die Identität des jüdischen und christlichen Gottes. Dasselbe gilt auch von der andern Parabel, in welcher, wie gleichfalls von Hilgenfeld richtig bemerkt worden ist, die Identität des christlichen und des alttesta-

mentlichen Gottes, die Continuität zwischen der Offenbarung durch die Propheten und durch Christus, auch wieder so stark hervortritt, daß sich nicht absehen läßt, wie Marcion diese Parabel, in welcher auch den Juden, als dem Volke Gottes, ein wesentlicher Vorzug in der vorchristlichen Zeit gegeben wird, sich zurecht legen konnte *). Hiemit sind, außer einigen kleineren Auslassungen, wie *ὁ Ναζωραῖος* 18, 37. und *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστι* 19, 9. die sämmtlichen Stellen aufgeführt, auf welche mit Recht die Behauptung gegründet wird, daß Marcion sie in dem Texte seines Evangeliums aus dogmatischen Gründen getilgt habe. Je größer die durch die Reihe dieser Stellen sich hindurchziehende Analogie ist, um so weniger scheint die Richtigkeit dieser Behauptung angefochten werden zu können.

Wenden wir uns zu den Stellen der zweiten Klasse, so kommen hier hauptsächlich folgende in Betracht:

1. Die Erzählung Luk. 13, 1—5. von den durch Pilatus bei den Opfern hingerichteten Galiläern, mit welcher jedoch die sonst zu derselben Lücke gerechnete Parabel vom Feigenbaum nicht zusammenzunehmen ist **), hatte Marcion in seinem Texte nicht. Daß sich bei dieser Lücke des marcionitischen Textes kein ähnlicher Grund denken lasse, wie bei den zuvor genannten Stellen, geben auch die neuesten Gegner der Ursprünglichkeit des marcionitischen Evangeliums zu. Es liege, sagt Volkmar, so weit wir Marcions System und Tendenz kennen, nicht der entfernteste Grund für eine absichtliche Unterdrückung vor, und wir haben demnach anzunehmen, daß das Stück ursprünglich bei Lukas gefehlt habe (a. a. O. S. 208). Hilgenfeld ist sogar froh darüber, daß uns Marcions Text hier einmal von einer sehr corrupten und schwierigen Stelle zu befreien scheine (a. a. O. S. 470). Man sieht nicht

---

*) A. a. O. S. 455. Vgl. Volkmar a. a. O. S. 207.

**) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 419 f.

Digitized by Google

nur keinen Grund zur Auslassung, sondern kann sogar nur annehmen, daß die Stelle ganz im Sinne Marcions war. Die Erzählung gibt ja nur die faktische Bestätigung der in der Parabel enthaltenen Wahrheit, daß ein Volk, das so wenig, wie das jüdische, dazu taugt, gute Früchte zu bringen, nur der verdienten Strafe seines Mangels an Besserung anheimfallen kann. Die Parabel und die Erzählung passen gut zusammen, da aber die letztere für den Zusammenhang keineswegs nothwendig ist, so hat auch in dieser Beziehung die Annahme keine Schwierigkeit, daß sie späteren Ursprungs ist und in unserem Lukasevangelium von einer Hand herrührt, welche die auf den Untergang Jerusalems bezogene Parabel durch das dieselbe Drohung aus der erwähnten Veranlassung noch bestimmter aussprechende Wort Jesu, daß alle auf die gleiche Weise nicht blos ebenso gewaltsam, sondern auch durch dieselbe, selbst in das Heiligthum eindringende Macht der Römer umkommen, und unter den Trümmern ihrer zusammenstürzenden Stadt den Tod finden werden, noch besonders motiviren wollte. Wie die Parabel bei Lukas nur eine andere Version der Parabel bei Matthäus und Markus von dem verdorrten Feigenbaum ist, mit dem besondern Zweck, den Feigenbaum zu einem Symbol des jüdischen Volkes zu machen, welchem nach drei Jahren vergeblich gesuchter Früchte (die *τρία ἔτη* des *ἔρχεσθαι ζητεῖν καρπὸν* V. 7. entsprechen dem *ποσάκις ἠθέλησα* u. s. w. V. 34., und beziehen sich daher auf die dreijährige Periode der öffentlichen Wirksamkeit Jesu) auch jetzt noch eine Frist gelassen wird (bis zum Untergang Jerusalems), so schien die Parabel auch in dieser Form noch eines Commentars zu bedürfen, damit man ihre Anwendung auf das jüdische Volk nicht verfehle. Wie also hier die Lücke, welche der marcionitische Text in Vergleichung mit dem unsrigen hat, keinen Verdacht willkürlicher Auslassung begründen kann, so ist

2. bei der Stelle Luk. 16, 17., wo Marcion statt: *ἢ τοῦ νόμȣ μίαν κεραίαν πεσεῖν*, las: *ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν*, die Lesart seines Textes sogar im unläugbaren Recht gegen

den jetzigen unseres Lukasevangeliums. Nach der von Ritschl *) gegebenen Nachweisung und den weitern Bemerkungen von meiner Seite **) hält auch Hilgenfeld a. a. O. S. 470 den marcionitischen Text für ächt und ursprünglich. Volkmar wendet wieder das Unpassende des Ausdrucks: τῶν λόγων μȣ κεραία ein, „als wenn Jesus seine Worte als geschriebenen, die Stelle des Gesetzes vertretenden Codex faßte.“ So soll es ja aber sein, wenn Jesus an die Stelle des nicht mehr geltenden Gesetzes seine ewig dauernden Worte setzte. Was den Inhalt der Stelle selbst betrifft, so wird über die Beziehung von V. 18. zu V. 17. verschieden geurtheilt. Während Ritschl einen Widerspruch darin sieht, daß nach der gewöhnlichen Lesart das als Beleg für die Ewigkeit des Gesetzes folgende Gebot so wenig dem Gesetz angehört, daß es vielmehr bei Matthäus von Jesus als ein Gebot ausgesprochen wird, welches das Gesetz übersteigt und ihm entgegengesetzt wird, findet Volkmar hier nur dieselbe Amphibolie, wie bei Matth. 5, 17. 18., wo die Ewigkeit des Gesetzes und jedes Titelchens davon behauptet werde, alsbald darauf aber ausdrückliche Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes, wie z. B. eben in Betreff der Ehe V. 31., und der Vergeltung V. 38. aufgehoben werden. Wenn also auch solche Bestimmungen als unwesentlich aufgehoben werden, soll ebendadurch das Wesen des Gesetzes an sich nur um so strenger aufrecht erhalten werden. Wie paßt aber dieß zu V. 16., daß Gesetz und Propheten bis Johannes bleiben, demnach keine fortdauernde, ewige Gültigkeit haben? Volkmar will daher ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται V. 16., und νόμος V. 17. einander so gegenüberstellen: allerdings gelte die Schrift des A. T., das Buch unter dem Titel: „das Gesetz und die Propheten,“ mit allen seinen einzelnen Bestimmungen des Opferns, der Beschneidung u. s. w. nur bis Johannes den Täufer, das Gesetz aber, das eigentliche

*) Das Evangelium Marcions S. 97.

**) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 402.

Digitized by Google

sittliche geistige Gesetz in diesem Codex, welches selbst viele einzelne Bestimmungen des A. T. noch übertreffe und aufhebe, kurz noch strenger als dieses sei, werde und solle nie untergehen (a. a. O. S. 189 f.). Allein dieser Gegensatz ist in die Stelle nur hineingelegt, er müßte doch, wenn dieß der Sinn wäre, irgendwie angedeutet sein. Dagegen ist, was eben auch den Unterschied dieser Stelle und der Matth. 5, 17 f. ausmacht, im Vorhergehenden nicht nur dem Gesetz und den Propheten ihr Ziel bestimmt, sondern auch etwas Anderes, das jetzt das Geltende sein soll, an ihre Stelle gesetzt, das Evangelium. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Stelle erst durch die Lesart des marcionitischen Textes ihren befriedigenden Sinn und Zusammenhang erhält. Sind die Worte Jesu das ewig Dauernde, wird in jedem Fall durch sie erst dem Inhalt des Gesetzes seine wahre Bedeutung gegeben (V. 18.), so stimmt dieß sowohl mit dem Charakter des Lukasevangeliums, das sonst nirgends eine solche Anerkennung des Gesetzes, wie sie in der Stelle Matth. 5, 17. liegt, ausspricht, als auch mit der Stelle Luk. 21, 33., wo von der Unvergänglichkeit der Worte Jesu in demselben Sinn die Rede ist, zusammen. Die Stelle fordert demnach selbst die marcionitische Lesart, liegt aber nicht auch ein neuer Beweis ihrer Ursprünglichkeit in der Widerlegung Tertullians? Tertullian sagt Adv. Marc. 4, 33.: auch wir erkennen in Johannes den limes constitutus inter vetera et nova, ad quem desineret Judaismus et a quo inciperet Christianismus, nur sei diese sedatio legis et prophetarum et initiatio evangelii nicht ab alia virtute facta — si desierunt vetera et coeperunt nova, interstite Johanne, non erit mirum, quod ex dispositione est creatoris, ut unde *)

---

*) Statt unde muß wohl inde gelesen werden. Der Sinn der Stelle kann nur sein: wenn Johannes der Vermittler des Alten und Neuen ist, sofern er als Vorläufer Christi auch schon Christus selbst in sich begreift (ex hoc jam, quod Johannes venit, ipse erit Christus), so beweist dieß noch mehr das Reich Gottes als ein Werk des Weltschöpfers, als wenn blos Ge-

magis probetur, quam ex legis et prophetarum in Johannem occasu et exinde ortu, regnum Dei. Transeat igitur coelum et terra citius, sicut et lex et prophetae, quam unus apex verborum Domini. Verbum enim, inquit Esaias, Dei nostri manet in aevum. Nam quoniam in Esaia jam tunc Christus — Johannem praedicarat — ideo subtexuit facilius elementa transitura, quam verba sua, confirmans hoc quoque, quod de Johanne dixerat, non praeterisse. Ist hier nicht klar, daß Tertullian selbst die Lesart τῶν λόγων μυ als die wahre und ursprüngliche voraussetzt? Wie könnte er sie durch seine eigene Argumentation bestätigen, wenn erst Marcion sie dem Text aufgedrungen hätte? Er hätte vor allem diese Textesverfälschung ihm zum Vorwurf machen müssen, wie er z. B. Kap. 25. die wesentliche Aenderung des Sinnes nicht unbemerkt läßt, die Luk. 10, 25. durch Weglassung des Wortes αἰώνιον neben ζωὴν entsteht.

3. Eine andere Stelle, in welcher gleichfalls die Lesart Marcions die Auktorität alter Zeugnisse für sich hat, ist Luk. 10, 22. Der marcionitische Text las ἔγνω statt γινώσκει und statt τίς ἐστιν ὁ υἱὸς u. s. w.: τίς ἐστιν ὁ πατὴρ u. s. w., so daß die beiden den Vater und Sohn betreffenden Sätze umgestellt waren. Volkmar hat die Behauptung, daß Marcions Lesart hier die richtige sei, grundlos genannt, und um so weniger einen Grund derselben einsehen zu können gemeint, als auch bei Matthäus das Präsens einzige Lesart sei. Er hat jedoch übersehen, daß Marcion mit seiner Lesart keineswegs allein steht, daß es kaum eine andere Stelle gibt, in welcher die von unserem jetzigen Text abweichende ältere Lesart so gut bezeugt ist, wie hier. Nicht blos Marcion hat so gelesen, wir finden dieselbe Lesart und dieselbe Umstellung der beiden Sätze sowohl in den pseudoclementinischen Homilien

setz und Propheten in Johannes aufhörten, und dann etwas Neues anfinge. Es ist also nicht blos ein Nacheinander, sondern auch ein Ineinander des Alten und Neuen, und eben darin liegt die dispositio creatoris.

(17, 4.), als auch bei Justin Apol. I. c. 63. Ja selbst Tertüllian kennt noch keine andere Lesart, denn wenn er auch die Stelle so anführt: sed nemo scit, qui sit pater, nisi filius et qui sit filius, nisi pater: nemo enim scit patrem, nisi filius, et filium, nisi pater, et cuicunque filius revelaverit (Adv. Marc. 4, 25.), so ist aus der Stelle 2, 27., wo er als ein Zeugniß des commune evangelium den Ausspruch Christi so anführt: nemo cognovit patrem, nisi filius, zu sehen, daß auch in der ersteren Stelle scit nur die Uebersetzung von ἔγνω ist. Er deutet mit keinem Worte auch nur den Verdacht an, daß die Häretiker das Präsens γινώσκει in den Aorist ἔγνω verändert haben, so wohl bekannt ihm der Gebrauch ist, welchen die Gnostiker von dem ihnen so günstig lautenden Aorist für ihre Lehre von dem bis auf Christus unbekannten Gott zu machen pflegten. Atque ita, sagt er in der erstern Stelle, Christus ignotum Deum praedicavit. Hinc enim et alii haeretici fulciuntur, opponentes creatorem omnibus notum, et Israeli secundum familiaritatem, et nationibus secundum naturam. Eine Aenderung der Lesart hat also hier unstreitig stattgefunden, aber nicht die Häretiker haben den Text geändert, sondern die Kirchenlehrer, um den Häretikern die Waffe zu entreißen, welche ihnen der Aorist darbot. Wir sehen aus Irenäus *), welcher zuerst die beiden Textesformen mit dem bestimmten Bewußtsein ihres Unterschiedes einander gegenüberstellt, wie schon damals das Präsens γινώσκει in die kanonischen Evangelien aufgenommen war, obgleich noch bis zur Zeit des Origenes die ursprüngliche Lesart durch die erst aufgenommene nicht ganz verdrängt werden konnte. Es bliebe daher nur übrig, mit Volkmar „geradezu zu erklären, der Aorist habe nur in dem gnostischen Systeme Marcion's einen Sinn, für die einfache und ungezwungene Anschauung der urchristlichen Zeit dagegen nur das Präsens oder das Perfektum“ (a. a. O. S. 197). Wer wird aber dieser Behauptung beistimmen können? Der Aorist

*) Adv. haer. 4, 6, 1. Man vgl. Hilgenfeld's krit. Unters. S. 201 f.

ist als die ursprüngliche Form des Ausspruchs Jesu ganz unverfänglich, es gehörte erst die ihn premirende Deutung der Häretiker dazu, um dem Aorist die bestimmte Form des Präsens entgegenzusetzen.

4. In der Stelle Luk. 5, 36 f., welche für Marcion die klassische Beweisstelle für seine dualistische Trennung des A. und N. Test., des Judenthums und Christenthums war, kann er unmöglich V. 39. in seinem Texte gelesen haben, aber eben dieser Vers läßt sich auch so wenig in einen angemessenen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bringen, daß schon daraus ein sehr starker Zweifel gegen seine Ursprünglichkeit entstehen muß. Steht aber einmal so viel fest, daß nicht alle Stellen, in welchen Marcion's Text von dem unsrigen abwich, nur für willkürliche Aenderungen des Häretikers gehalten werden können, so wird es auch hier nicht als seine Schuld anzusehen sein, daß er einen Ausspruch Jesu nicht in seinem Texte hatte, welcher mit dem vorangehenden so wenig zusammenstimmt. Wie wenig ist es bisher gelungen, einen befriedigenden Zusammenhang aus der Stelle herauszufinden? Will man, was mir früher noch am meisten einleuchtete, eine ironische Beziehung auf die Zähigkeit der Judenchristen in ihr annehmen, so bleibt, wie mit Recht erinnert wird, immer die Schwierigkeit, daß καὶ οὐδεὶς V. 39. anders genommen werden muß, als V. 37. Dieselbe Einwendung trifft aber auch eine Erklärung, wie die Meyer'sche: „Habe Jesus V. 36—38. anschaulich gemacht, wie unzweckmäßig es wäre, das Wesen und Leben der neuen Theokratie mit den Formen und Satzungen der alten zu verbinden, so mache er nun V. 39. auch das noch gleichnißweise begreiflich, wie natürlich es sei, daß die Johannis- und die Pharisäer-Schüler sich nicht dazu verstehen konnten, die alten Formen und Satzungen, welche ihnen lieb geworden seien, sofort aufzugeben, und mit dem neuen Leben nach seinen Grundsätzen zu vertauschen. Dieß sei so wenig zu erwarten, wie das, daß jemand, wenn er alten Wein getrunken habe, gleich neuen Wein begehre, da er den alten

lieblicher finde.« Wie wenn Jesus hier irgend ein Interesse hätte haben können, die Pharisäer und Johannisjünger wegen ihres Gegensatzes zu seiner Lehre zu rechtfertigen, und wie wenn es etwas so Leichtes wäre, von den beiden unmittelbar auf einander folgenden *καὶ οὐδεὶς* das letztere V. 39. in diesem milden vermittelnden Sinn zu nehmen, das erstere aber im Sinn eines schroffen Gegensatzes! Wie matt wäre der Schluß, wenn nach der ausgesprochenen Objektivität des Gegensatzes des Alten und Neuen es doch schlechthin der Subjektivität als ihre eigene Sache anheimgestellt würde, bei dem Alten zu bleiben? – Da es nun unter den drei Synoptikern blos Lukas ist, welcher diese Worte hat, so muß man um so bedenklicher gegen ihre Ursprünglichkeit sein, und dem Marcion um so mehr Recht geben, wenn er sie nicht in seinem Texte las. Der ganze Vers fehlt auch in cod. D. *). Man kann ihn nur für einen Zusatz halten, welcher entweder in der Meinung gemacht wurde, das Vorhergehende dadurch noch zu verstärken, oder vielleicht auch eine antihäretische Beziehung haben sollte. Je gewöhnlicher es war, daß die Häretiker den Ausspruch Jesu V. 37. als Schlagwort im Munde führten, um so mehr konnte man sich veranlaßt sehen, dem neuen Wein ihrer als Neuerung geltenden Lehre das Sprüchwort vom alten Wein entgegenzuhalten, daß wer einmal alten Wein getrunken habe, lieber bei dem alten bleibe, weil er ihn für besser halte.

5. Wie in der so eben erörterten Stelle mit den bei Marcion fehlenden Worten nur ein unpassender Zusatz aus dem Texte entfernt wird, so ist dasselbe auch in der Stelle Luk. 21, 18. der Fall. Auch Hilgenfeld erklärt den bei Marcion gleichfalls fehlenden V. 18. für eine in diesem Zusammenhang schlechthin unerträgliche Einschaltung. „Wie kann Jesus den Jüngern noch Unverletzlichkeit des Leibes verheißen, wenn er kurz vorher V. 16. gesagt hat: *καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν?*“ „Aber, heißt denn,“ ent-

---

*) Credner, Beitr. I. S. 472.

gegnet Volkmar, „θανατόω nothwendig tödten, oder nicht auch zum Tod verurtheilen, dem Tod überliefern?“ Ob es denn nicht sei, als wenn hier das Schicksal des Apostels Paulus verkündigt würde, der so oft in Todesgefahr war und immer Rettung fand, ja, als wenn nur seine eigenen Worte 2 Cor. 6, 9. wiedergegeben wären: „wir sind wie Sterbende, und siehe, wir leben“? In den ursprünglichen Text gehöre freilich dieß Trostwort nicht, aber ebensowohl wie von einem Späteren habe schon vom Verfasser des ursprünglichen Lukasevangeliums mit jener paulinischen Beziehung, und aus diesem Grunde der Zusatz gemacht sein können, welchen dann Marcion wieder entfernt habe, er würde dann nur das Ursprüngliche wiederhergestellt haben (a. a. O. S. 192). Dabei ist nur das nicht bedacht, daß der Standpunkt des späteren Schriftstellers ein ganz anderer ist. Der Apostel Paulus konnte, solange er in steter Todesgefahr schwebend doch immer wieder gerettet wurde, sich gar wohl so ausdrücken, wie wir öfters in seinen Briefen lesen. Wenn aber ein Schriftsteller, welcher den Märtyrertod des Apostels als ein schon seit längerer Zeit geschehenes Faktum vor sich hatte, in einer Weissagung Jesu das künftige Schicksal der Apostel mit den Worten beschrieb, καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν, anzunehmen, daß dieses θανατοῦν auch nur von einer Todesgefahr zu verstehen sei, die nie zum wirklichen Tode wurde, und bei welcher sogar noch die Versicherung gegeben werden konnte, daß den in dieser Gefahr Befindlichen auch nicht ein Haar gekrümmt werden soll. ist gewiß mehr, als dem gewöhnlichen Menschenverstand zugemuthet werden darf. Man kann nun freilich immer noch sagen, wenn V. 18. so unpassend ist, wie konnte überhaupt ein solcher Zusatz gemacht werden, und wenn er einmal gemacht worden ist, warum soll ihn der ursprüngliche Schriftsteller nicht ebenso gut gemacht haben, als ein Späterer? Allein ungeschickte Zusätze einer spätern Hand finden sich ja auch sonst oft genug, und von dem ursprünglichen Schriftsteller ist doch immer anzunehmen, daß er seine Gedanken besser zusammenhielt, um nicht zwei so widerspre-

Digitized by Google

chende Sätze, wie V. 16 und 18. sind, in unmittelbarer Folge niederzuschreiben. Findet sich nun ein ausdrückliches Zeugniß, wie im vorliegenden Falle das des Marcion ist, dafür, daß die den Zusammenhang störende Stelle schon in der alten Zeit nicht im Texte gelesen wurde, so darf freilich nicht mit apodiktischer Gewißheit, die überhaupt in solchen Fällen nicht möglich ist, aber doch mit aller Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß die Stelle ursprünglich nicht in den Text gehörte. Ein ähnlicher Fall wenigstens ist Luk. 12, 6., wo auch nur eine Störung des Zusammenhangs beseitigt zu werden scheint, wenn man den gleichfalls bei Marcion fehlenden Vers, welchem freilich auch noch der folgende V. 7. beigegeben werden müßte, nicht für ursprünglich hält. Nur liegt hier, wie mit Recht bemerkt worden ist, dieselbe Schwierigkeit auch schon in der ursprünglicheren Darstellung bei Matthäus 10, 28—32. Bemerkenswerth bleibt es aber doch, daß Marcion's Text auch hier, wo wir ebenso wenig, als bei der Stelle Luk. 21, 18., in seiner dogmatischen Ansicht den Grund einer willkürlichen Auslassung voraussetzen können, einen einfacheren und leichteren Zusammenhang darbietet.

6. Schwierig ist die Entscheidung besonders bei dem den Einzug Jesu in Jerusalem erzählenden Abschnitt Luk. 19, 28 f., welcher bis V. 46. bei Marcion fehlte. Hilgenfeld und Volkmar können die Richtigkeit der Auffassung des Verhältnisses, in welches die bei Lukas voranstehende Parabel Luk. 19, 12 f. zu der unmittelbar auf sie folgenden Einzugsscene von Ritschl und mir gesetzt worden ist, nicht bestreiten, aber sie ziehen eine andere Folgerung aus ihr. Wir brauchen, sagt Hilgenfeld, keinen ausschließenden Widerspruch gegen die Erzählung von dem Einzug selbst, sondern nur gegen eine verkehrte Auffassung derselben, gegen eine falsche Erwartung, welche sich auf dieselbe stützte, zuzugeben. Ja, wenn wir die dem Lukas in dieser Erzählung eigenthümlichen Worte des das künftige Schicksal Jerusalems beweinenden Jesus V. 41—44. erwägen, so enthülle sich uns ja auch hier ganz dieselbe Tendenz,

Digitized by Google

und es sei in der Erzählung selbst einer beschränkten judaistischen Ansicht über Christus, wie der Erwartung seiner allzunahen Wiederkunft recht absichtlich vorgebeugt (a. a. O. S. 406 f.). Einen eigentlichen Widerspruch zwischen der Parabel und der Erzählung läugnet auch Volkmar. Es könne ja nicht von der Absicht die Rede sein, daß Jesus wirklich hier schon als der König des Volkes Gottes, als König im Reiche Gottes, habe auftreten wollen. Jesus wisse ja längst voraus, daß er in Jerusalem vielmehr seinen Tod, ja den Tod des Sklaven finden werde, was ich hier ganz übersehen habe. Nur für den, der dieß übersah, der an dem Stück in seiner Vereinzelung haftete, habe der falsche Schein entstehen und der Trieb kommen können, denselben noch ausdrücklich aufzuheben, wie durch jene Parabel. Sie hebe also keinenfalls den messianischen Einzug selbst auf, sondern setze nur das Dasein dieser Erzählung voraus (a. a. O. S. 193 f.). Man kann alles dieß zugeben, und doch die andere Ansicht für gleichberechtigt halten. Wenn in jedem Fall der Schein so leicht entstehen konnte, der feierliche Einzug solle im ächt jüdischen Sinne die Eröffnungsscene der βασιλεία τῦ Θεῦ sein, während doch das Lukasevangelium dieselbe nicht als eine schon gekommene, sondern als eine erst kommende darstellt *), wenn die Parabel recht absichtlich eben das λαβεῖν βασιλείαν in die weite Ferne hinausrückt, und nur den Haß des Volkes und die Strenge des Königs hervorhebt, sollte es so unwahrscheinlich sein, daß das Lukasevangelium eine so speciell auf das jüdische Volk sich beziehende Scene, deren sich doch schon damals das Volk im Sinne dieses Evangeliums ganz unwürdig gemacht hatte, ganz übergangen habe? Die Erzählung derselben läßt sich auch so leicht aus dem Zusammenhang bei Lukas herausnehmen, daß auch in dieser Beziehung der Annahme, sie habe schon ursprünglich gefehlt, nichts entgegensteht. Ebenso gut läßt sich sodann denken, daß der Ueberarbeiter, welcher überhaupt die geschicht-

*) Krit. Unters. über die kan. Evang. S. 495 f.

Digitized by Google

liche Darstellung so viel möglich zu vervollständigen suchte, auch diese Erzählung noch aufnahm, und zwar unter dem zuvor angegebenen Gesichtspunkt, weßwegen er auch noch die Worte des die Stadt beweinenden Jesu als Gegengewicht gegen eine mögliche Mißdeutung beifügte. Daß die Einzugsscene nicht im Sinne Marcion's sein konnte, ist sehr begreiflich. Wollte man noch sagen, wenn er den ganzen Abschnitt Luk. 19, 28—46. vorgefunden hätte, so hätte er wenigstens V. 41—44. stehen lassen können, so ist darauf zu erwiedern, daß er auch den ganz analogen Abschnitt Luk. 13, 34. 35. nicht hatte. Vergleicht man nun aber die beiden Abschnitte Luk. 13, 31—35. und 19, 41—44. mit einander, ist nicht bei ihnen, ganz abgesehen davon, aus welchem Grunde sie Marcion beseitigt haben könnte, besonders auffallend, wie wenig sie im Zusammenhang des Lukasevangeliums einen festeren Haltpunkt haben, wie leicht sie als Stücke angesehen werden können, welche erst später, sei es der Vollständigkeit wegen, oder im antijudaistischen Interesse noch eingeschoben worden sind? Wie sollte es daher so undenkbar sein, daß selbst solche Stellen, bei welchen man nur eine willkürliche, durch Marcion's System veranlaßte Auslassung annehmen zu können meint, schon ursprünglich in seinem Evangelium fehlten, oder so lauteten, wie er sie las? Das Letztere möchte in der Stelle Luk. 13, 28. der Fall sein, wo in unserem Texte Abraham, Isaak und Jakob genannt sind, Marcion dagegen las: *ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω.* Volkmar meint, Marcion könne nur wegen seiner Antipathie gegen alttestamentliche Personen allgemeiner, aber sehr matt „alle Gerechten" gesetzt, oder auch an der ganzen Entgegensetzung von Juden und Heiden sich gestoßen haben (a. a. O. S. 188.), gewiß aber ist das Urtheil Hilgenfeld's das richtigere, daß Marcion's Lesart wegen des Gegensatzes zu den *ἐργάται τῆς ἀδικίας*, wie Lukas V. 27. charakteristisch genug statt *ἀνομίας* Matth. 7, 23. sage, den Vorzug vor der kanonischen verdiene, welche entweder nach Matth.

Digitized by Google

8, 12. corrigirt sei, oder gar den antimarcionitischen Zweck habe, die verworfenen Patriarchen zur Anerkennung zu bringen (a. a. O. S. 470.). Einer Einschaltung aus Matthäus, vergl. 19, 30. 20, 16. sieht die Stelle sehr ähnlich.

Diese letztern Bemerkungen machen von selbst den Uebergang

3. zu der Klasse von Stellen, bei welchen weder in dem Systeme Marcion's, noch in dem Zusammenhang unseres Textes irgend ein wahrscheinlicher Grund für das Eine oder das Andere gefunden werden kann, für die willkürliche Aenderung unseres Textes oder die Ursprünglichkeit des marcionitischen, welche somit für die Hauptfrage selbst nur als indifferent angesehen werden können.

Da in der Verklärungsgeschichte Luk. 9, 28 f. in V. 31. wahrscheinlich keine Abweichung stattfand *), so sind hier noch folgende Stellen aufzuführen:

Luk. 11, 2. las Marcion statt *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* wahrscheinlich: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς*, oder statt: *ἐφ' ἡμᾶς: καθαρισάτω ἡμᾶς.* Eben diese Worte finden sich aber auch sonst als Lesart in dieser Stelle **).

Luk. 17., wo V. 2. *εἰ οὐκ ἐγεννήθη* nach *λύσ. αὐτῷ* bloße Variante ist, fehlte bei Marcion wahrscheinlich nur V. 10., und nur **Volkmar** behauptet, daß Marcion's bekanntes, fast zelotisches Dringen auf Enthaltsamkeit und gute Werke, als die Hauptsache im Christenthum, sehr begreiflich mache, daß ihm der harte Spruch völlig zuwider gewesen sei, ohne nachzuweisen, wie Marcion als Pauliner ein solcher Eiferer für gute Werke sein konnte. Die Textesverschiedenheit ist hier indifferent. Schloß die Parabel mit V. 9., so kann ja die in ihr enthaltene moralische Lehre erst später ausdrücklich aus ihr gezogen worden sein. Hätte der Spruch schon ursprünglich zum Text gehört, so sieht man nicht, warum Marcion nach den strengen sittlichen Grundsätzen, die er bekannt-

---

*) Vgl. **Hilgenfeld** a. a. O. S. 411 f. 459 f.

) Vgl. **Ritschl a. a. O. S. 71. **Hilgenfeld** a. a. O. S. 416.

lich hatte, mit ihm nicht hätte einverstanden sein können. Der Gnade im paulinischen Sinn kann ja nur die Verdienstlosigkeit des menschlichen Thuns gegenüberstehen.

Luk. 22. fehlten neben den andern Stellen, von welchen schon die Rede war, auch die Verse 49—51. vom Schwerdtschlag bei der Gefangennehmung Jesu. Wie sie für den Zusammenhang der Erzählung wohl entbehrt werden können, so bietet sich auch kein besonderer Grund der absichtlichen Auslassung von Seiten Marcion's dar.

Luk. 23, 2. hieß es bei Marcion: *διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τȣς προφήτας καὶ κελεύοντα φόρȣς μὴ δȣ̃ναι καὶ ἀναστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα.* Nach so vielen Abkürzungen auch eine Erweiterung des Textes, die nur in die Reihe der Varianten gesetzt werden kann.

Luk. 23. fehlte V. 43. die Antwort Jesu an den bußfertigen Schächer. Da die Stelle weder für den Zusammenhang durchaus nothwendig ist, noch auch ein bestimmter Grund des von Marcion an ihr genommenen Anstoßes sich angeben läßt, so kann sie auch nur zu den indifferenten Textesverschiedenheiten gerechnet werden.

Wenn nun nach diesem Ueberblick über die den Text des marcionitischen Evangeliums von dem des kanonischen Lukasevangeliums unterscheidenden Stellen nicht wohl ein Zweifel darüber sein kann, daß Marcion mehrere Stellen nach Maaßgabe seines dogmatischen Systems geändert hat, obgleich man immer noch fragen kann, ob nicht die eine und die andere der bei Marcion fehlenden Stellen schon ursprünglich fehlte, und das, was wir jetzt in unserem Texte haben, erst durch eine spätere Einschiebung in ihn gekommen ist, wobei ich immer noch am meisten die Stellen Luk. 11, 30—32. und 49—51. im Auge habe, so ist doch die ganze Erscheinung, die uns hier vorliegt, noch nicht erklärt, so lange man sich nicht eine bestimmtere Vorstellung darüber bilden kann, wie es sich mit jenen andern Stellen verhält, die sich nicht

Digitized by Google

unter denselben Gesichtspunkt bringen lassen. Allein noch immer ist uns die wichtigste und schwierigste aller Stellen übrig, der Anfang des marcionitischen Evangelium's, von dessen Erwägung hauptsächlich die letzte Entscheidung abhängt.

Das Evangelium Marcion's fing mit der chronologischen Bestimmung an, daß Jesus im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius aufgetreten sei, und zwar ließ es ihn sogleich unmittelbar in Kapernaum auftreten. Es kann niemand verkennen, daß dieser unvermittelte abgebrochene Anfang die Hauptstütze der Verstümmelungshypothese ist. Dem Versuch, welchen ich gleichwohl gemacht habe, die Ursprünglichkeit dieses Anfangs zu rechtfertigen, gesteht Hilgenfeld zu, daß durch ihn das Mögliche geschehen sei. Um so mehr aber treibt mich das Unbefriedigende, das diese Ansicht immer noch in mir zurückließ, von selbst weiter, und drängt mich, in eine neue Untersuchung dieser Frage einzugehen, welche ich auch jetzt von der Frage über das Lukasevangelium überhaupt nicht trennen kann.

Von dieser Seite hat auch Volkmar die Sache aufgefaßt, und es ist ein besonderes Verdienst seiner Abhandlung, daß sie durch eine scharfsinnige Analyse der von Ritschl und mir aufgestellten Ansicht die Schwierigkeiten klar auseinandersetzt, welche auf beiden Seiten sowohl für das marcionitische Evangelium als das Lukasevangelium in der Sache selbst liegen. Der gemachte Versuch zeige nur die Unmöglichkeit, den Lukas irgendwie genügend aus dem zu erklären, was Marcion geboten haben soll. Schon die ganze Unterstellung sei falsch, daß Marcion hier in sich einig, also ursprünglicher und nur Lukas so corrupt sei. Wenn alles, was nicht gehörig motivirt sei, eben deßhalb ursprünglich gefehlt haben soll, dann sei auch der Schluß der ganzen Geschichte V. 28—30, die Erbitterung der Nazaretaner und die Verstoßung Jesu durch sie, ja ihr Mordversuch an ihm, nicht blos nicht gehörig, sondern so ganz und gar nicht motivirt, daß auch dieser Schluß nothwendig gefehlt haben müßte, wenn nicht erst bei Mar-

Digitized by Google

cion absolute Zusammenhangslosigkeit sich finden sollte. Man müßte auch V. 23 streichen, weil die Worte Jesu auch nicht durch das Vorhergehende begründet seien. Der Schaden reiche in dieser Erzählung so tief, daß, wenn wir alles abschneiden wollten nur deßwegen, weil es nicht gehörig motivirt sei, um nur Marcion den Schein der Ursprünglichkeit zu geben, blos noch ein Rumpf stehen bleiben würde. Den Text Marcion's aber so corrupt sein zu lassen, haben wir keinen Grund. Müssen wir das Sprüchwort vom Propheten und die dazu gehörende Verwerfung von den Landsleuten jedenfalls auch in Marcions Text voraussetzen, wenn er nicht ganz sinnlos gemacht werden soll, so sei bei Marcion innerhalb der Erzählung selbst gerade so viel nicht gehörig Motivirtes und Unpassendes als bei Lukas, mit Ausnahme des einzigen Punktes in Betreff der Wunderthätigkeit in Kapernaum. So aber stehe das Marcionsevangelium schon nicht mehr zu unserem Lukas im Verhältniß des in sich ganz Einigen oder Ursprünglichen zum Zusammenhangslosen, sondern es verhalte sich dazu höchstens wie das minder Ungehörige und Corrumpirte zu dem mehr Unmotivirten. Aber auch dieser Vorzug des marcionitischen Evangeliums sei nur scheinbar. Es werde ja V. 23 eine ganze Reihe von Wunderthaten, eine längere, Staunen erregende, schon weithin berühmt gewordene Wirksamkeit in Kapernaum, ein ganzer Theil des Evangeliums vorausgesetzt, während Jesus schon längst da seinen Wohnort gehabt und viele Heilungen vollbracht hatte. Wenn auch die Darstellung des Lukas schief und ungeeignet sei, so sei doch im Ganzen, oder der durchgreifenden Idee nach, Einheit da, und es sei wesentlich nur die Stellung, durch welche das Stück bei Lukas Anstoß errege. Lukas könne es selbst nicht verbergen, daß das Aergerniß in Nazaret nicht in den Anfang gehöre, sondern nur eine solche Stellung haben könne, wie Mark. 6, 1 f. Matth. 13, 54 f. Lukas habe den Uebergang Jesu von Nazaret nach Kapernaum durch diesen Vorgang in der Vaterstadt erklären wollen, ohne zu bedenken, wie der sonstige Inhalt des Stückes sich dazu

Digitized by Google

verhielt. So erkläre sich Lukas mit seinem ganzen eigenthümlichen Widersinn völlig aus dem Evangelium, wie es in seiner Ursprünglichkeit in den beiden andern Evangelien noch vorliege. Marcions corrupter Text dagegen sei ebenso evident nicht aus dem ursprünglichen Evangelium hervorgegangen, sondern erst aus demjenigen, das der Pauliner Lukas mit seinen Nachgedanken verändert und entstellt habe, Marcion habe den beim ersten Blick in die Augen fallenden Punkt des Anstoßes heben wollen, die Erwähnung von dem in Kapernaum Geschehenen, während da doch noch nichts geschehen war (a. a. O. S. 126—138).

Das Resultat wäre also kurz, daß, indem zuerst Lukas das ursprüngliche Evangelium und dann wieder Marcion das Lukasevangelium verbessern wollte, auf beiden Seiten nur der gleiche Widersinn entstanden ist. Es ist an sich dagegen nichts einzuwenden, und wenn kein anderer Ausweg aus dieser schwierigen Frage sich zeigen sollte, müßte man sich dabei beruhigen. Es scheinen mir jedoch einige Punkte noch nicht genug erwogen zu sein. Schon das erregt Bedenken, daß Marcion die Absicht gehabt haben soll, durch Umstellung der beiden Begebenheiten den bei Lukas in die Augen fallenden geschichtlichen Anstoß zu heben. Es wäre dieß gegen die Analogie seiner sonstigen Textverschiedenheiten. Aenderte er, so änderte er aus dogmatischen Gründen, und wo sich eine vorhandene Textverschiedenheit nicht aus einem dogmatischen Grund erklären läßt, scheint er überhaupt nicht geändert zu haben, sondern nur den ursprünglichen Text zu geben. Wie sollte er gerade nur hier aus historischem Interesse, um einen geschichtlichen Anstoß zu beseitigen, eine Veränderung vorgenommen haben, während doch auch so noch Unwahrscheinliches zurückgeblieben wäre? Nach Analogie seines sonstigen Verfahrens würde er sich gewiß weit einfacher durch Hinweglassung der anstößigen Stelle geholfen haben, um so mehr einer solchen Stelle, wie die hier in Frage stehende ist. Mag Marcions Text von der den Auftritt in Nazaret betreffenden Erzählung mehr oder weniger enthalten haben,

Digitized by Google

wenn er sie einmal hatte, so bleiben immer noch so viele alttestamentliche und jüdische, die nationale Herkunft Jesu berührende Beziehungen zurück, daß man nicht begreift, welches Interesse er für die Erhaltung dieses Abschnitts haben konnte. Man muß daher erst noch fragen, ob es denn auch wirklich so gewiß ist, daß Marcion diesen Abschnitt in seinem Texte hatte? Man schließt es blos aus Tertullian, wie schwierig und unsicher es aber ist, aus Tertullian's Argumentationen gegen Marcion den Text seines Evangeliums zu erheben, ist bekannt. Ich halte es für eine unerweisliche Voraussetzung. Man sagt, Tertullian komme, nachdem er vorher K. 7 von dem Auftreten Jesu in Kapernaum gesprochen hatte, K. 8 auf den Verfall in Nazaret. Aber gleich die ersten Worte, mit welchen er K. 8 beginnt, weisen nicht darauf hin: Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris. Nazaräer sei er mit Recht genannt worden: dieß bezieht sich offenbar auf die Anrede des Dämon Luk. 4, 34 Ἰησοῦ Ναζαρηνέ, und schließt sich genau an das unmittelbar Vorhergehende an, daß Jesus eum confirmavit, quem agnoverat daemon, dum non ob mendacium increpat daemonem. Obgleich Tertullian, wie aus dem Vorhergehenden K. 7 und aus der wörtlichen Anführung von V. 34 zu sehen ist, Ναζαρηνέ nicht im Texte Marcions fand, so kann er sich doch nicht enthalten, aus dem kanonischen Text auch dieses Prädikat noch geltend zu machen, zum deutlichen Beweis, daß es mit seinem Kanon, den Marcion nur aus dem zu widerlegen, was er noch stehen gelassen habe, nicht zu streng genommen werden darf. Dasselbe ist gleich nachher wieder der Fall, wenn er sagt: Christo appellatio Nazaraei competitura erat ex infantiae latebris, ad quas apud Nazaret descendit, vitando Archelaum, filium Herodis. Was soll dieß gegen Marcion beweisen, wenn Marcion von der ganzen Vorgeschichte nichts wissen wollte? So dürfen wir nun auch, wenn Tertullian im Folgenden von dem Verfall in Nazaret spricht, jedoch ohne alle Beziehung auf Marcion, und ohne ihm, wie man erwarten sollte, einen Widerspruch

Digitized by Google

seines Evangeliums zum Vorwurf zu machen, daraus nicht schließen, daß Marcion diese Erzählung wirklich in seinem Evangelium gehabt habe. Gegen diese Voraussetzung spricht auch die von Hilgenfeld gemachte Bemerkung, daß die Erzählung Luk. 4, 40—44 bei Marcion, wenn er den Auftritt in Nazaret hatte, unmittelbar auf V. 30 hätte folgen müssen. Das Erzählte müßte somit in Nazaret vorgefallen sein, was ganz undenkbar ist, da die Nazaretaner, deren Mordgelüsten Jesus so eben wunderbar entgangen ist, doch wahrlich nicht am Abend ihre Kranken zu ihm gebracht und am folgenden Tag ihn gebeten haben können, sie nicht zu verlassen (a. a. O. S. 463). Dazu kommt noch ein weiteres Moment. Aus Epiphanius wissen wir, daß Marcion in der Stelle 17, 14 nach den Worten: *ἐπιδείξατε ἑαυτὺς τοῖς ἱερεῦσι*, die weiteren Worte hatte: *ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίε τῦ προφήτε καὶ ὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος*. Bestätigt wird dieß durch Tertullian, welcher in Beziehung auf dieselbe Stelle sagt (adv. Marc. 4, 35): Etsi praefatus est (Christus)*) multos tunc fuisse leprosos apud Israelem in diebus Helisaei prophetae et neminem eorum purgatum nisi Naeman Syrum, non utique et numerus faciet ad differentiam Deorum,

*) Ritschl a. a. O. S. 121 glaubt, der Ausdruck praefatus est könne sich nur auf Marcions antithetische Bemerkung zu der Stelle beziehen, es sei daher auch gegen Epiphanius festzuhalten, daß Tertullian den Vers nicht im Text des Marcion, sondern nur in den Antithesen gefunden habe. Allein nach dem Zusammenhang der Tertullianischen Stelle kann das Subjekt zu praefatus est nur Christus sein. Unter dieser Voraussetzung stimmen Tertullian und Epiphanius überein, und man hat nicht nöthig, den Letztern einer Nachläßigkeit zu beschuldigen. Eine solche ihm hier deßwegen zuzutrauen, weil er gerade an unserer Stelle den Vorwurf der Verstümmelung wiederholt erhebe, ohne nachzuweisen, worin sie bestand und ohne daß deren Wahrscheinlichkeit einzusehen sei, dazu scheint mir auch kein hinlänglicher Grund vorhanden zu sein. Wenn Epiphanius zu 17, 14 bemerkt: *ἀπέκοψε δὲ πολλὰ* u. s. w. so kann sich dieß auf die vorangehende Lücke V. 10 beziehen.

Digitized by Google

in destructionem creatoris, unum remediantis et praelationem ejus, qui decem emundavit. Dieselben Worte also, welche wir in unserem Texte Luk. 4, 27 haben, hatte Marcion 17, 14, woraus zu schließen ist, daß er, wenn er sie in der letzteren Stelle hatte, gewiß nicht auch in der erstern gehabt haben wird, und wenn er sie hier nicht hatte, so kann ebenso gut auch die ganze Stelle, mit welcher V. 27 eng zusammenhängt, gefehlt haben. Auch kann man nicht sagen, daß die fraglichen Worte 17, 14 an einem unpassenden Orte stehen. Als Jesus die zehn aussätzigen Männer sah, sagte er zu ihnen, gehet hin und zeiget euch den Priestern, viele Aussätzige gab es in den Tagen Elisa's des Propheten, und keiner wurde rein als Naeman der Syrer. Wie damals, soll hiemit in Beziehung auf das Folgende gesagt werden, unter so Vielen nur Einer war, so ist auch jetzt unter den Vielen nur Einer, welcher einen ihn vor den Uebrigen auszeichnenden Vorzug hat, und dieser Eine ist, wie damals ein Syrer, so jetzt ein Samariter, ein ἀλλογενής V. 18*).

Wenn wir nun aber auch zu der Voraussetzung berechtigt sind, das Evangelium Marcions habe einfach und ohne die störende Zusätze, die es bisher zu haben schien, so begonnen, wie wir in unserem Lukas von 4, 31 an lesen, so scheint derselbe Vorwurf der Zusammenhangslosigkeit nur um so mehr auf dem Lukasevangelium liegen zu bleiben. Ich glaube jedoch auch hier Einsprache erheben zu müssen. Der sogleich in die Augen fallende Hauptanstoß sind die γενόμενα εἰς Καπερναὺμ V. 23. Wie kann, muß man fragen, ein im frischen Flusse der Gedanken schreibender

*) Volkmar meint a. a. O. S. 131, wenn 4, 27 in 17, 14 eingeschoben war, folge daraus, der Zug in unserem Lukas 17, 14. 17. 18., daß alle zehn geheilt worden seien, sei verworfen und nur der einzige dankbare Samariter geheilt worden, da sonst die Einschiebung ganz sinnlos wäre. Dieß ist unrichtig, es bleibt sonst alles, wie in unserem Text, das Hauptmoment liegt ja nur darin, daß wie dort unter so vielen nicht Geheilten nur Ein Geheilter, so hier unter so vielen Geheilten nur Ein Dankbarer war.

Digitized by Google

Schriftsteller eines solchen Widerspruchs, oder wenigstens eines solchen Mangels an aller geschichtlichen Motivirung sich schuldig machen, daß er von Thaten Jesu in Kapernaum, ja von einer ganzen Reihe von Thaten (dieß liegt ja deutlich in *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα*) spricht, während er noch nichts davon gesagt hat, daß Jesus schon in Kapernaum gewesen sei, sondern ihn erst unmittelbar darauf dahin kommen läßt? Scheint doch selbst die Bestimmung, welche V. 20 zu *Καπερναοὺμ* gesetzt ist, *πόλιν Γαλιλαίας*, anzudeuten, daß hier zum erstenmal Kapernaum genannt wird. Erwägt man ferner die Art und Weise, wie Jesus V. 31 f. in Kapernaum auftritt, daß die ganze Bedeutung der hier geschilderten Scene darin besteht, das erste Auftreten Jesu als ein solches darzustellen, bei welchem sich sogleich die ganze Größe und Göttlichkeit Jesu gezeigt habe, so müßte ja der Schriftsteller selbst den Eindruck dieser Scene wieder geschwächt haben, wenn er zu verstehen gäbe, daß Jesus gleichwohl schon früher in Kapernaum gewesen sei und durch verschiedene Thaten Bewunderung erregt habe. Und welcher Art ist denn der Inhalt der Erzählung V. 16—30 selbst? Ist es nicht, wie wenn die Nazaretaner erst recht gewaltsam dazu gebracht werden müßten, das Sprüchwort vom Propheten an Jesus in Erfüllung gehen zu lassen? Jesus tritt in Nazaret auf, allgemeiner Beifall begleitet seinen Vortrag, man bewundert die holdseligen Worte, die aus seinem Munde kommen, ist es denn nun sogleich als eine Aeußerung des Unglaubens zu nehmen, wenn die Nazaretaner sagen: ist dieser nicht der Sohn Josephs? Ist es motivirt, wenn Jesus ihrer Frage das Sprüchwort unterstellt: Arzt, heile dich selbst, alles, was wir von deinen Thaten in Kapernaum gehört haben, thue auch hier in deiner Vaterstadt?*) Schon die schiefen Erklärungen, welche die

*) Man sieht es selbst dem ungelenken Ausdruck an, daß hier kein natürlicher Zusammenhang ist, wenn es zuerst V. 23 *καὶ εἶπε* heißt, und dann V. 24 *εἶπε δέ*, statt daß auf *πάντως ἐρεῖτε* unmittelbar ein entsprechender Gegensatz folgen sollte. Auch das im neuen Testament seltene *πάντως* (es

Digitized by Google

Interpreten von den Worten Jesu geben, können zeigen, wie wenig hier die Sache durch sich selbst klar ist. Was soll es denn heißen, wenn man Jesum sagen läßt: hilf deinen Landsleuten, erlöse dich von deiner Armuth, hilf deinem Mangel an prophetischer Auktorität ab? Man kann die Worte nur so nehmen: Wie ein Arzt vor allem an sich selbst, dadurch, daß er sich selbst heilt und gesund macht, den Beweis geben muß, daß er ein Meister in seiner Kunst ist, so kann man auch von einem Solchen, welcher, wie Jesus, mit dem Anspruch eines Wunderthäters auftritt (nur von Wundern können ja die *γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ* verstanden werden) mit Recht erwarten, daß er vor allem da, wo er zu Hause ist, die Beweise seiner Wunderkraft gibt. Wie kann man denn dem, was man von seinen auswärts geschehenen Wunderthaten hört (*ἠκούσαμεν* bezeichnet die Wunder als etwas blos Gehörtes, was als solches erst noch der Frage unterliegt, ob es auch wahr ist) Glauben schenken, wenn er sie nicht auch da thut, wo sie seine Landsleute mit ihren eigenen Augen sehen können? Also mit Einem Worte, was das bekannte lateinische Sprüchwort: hic Rhodus, hic salta! sagen will, ist auch der Sinn des Sprüchworts V. 23. Wie kommt aber Jesus dazu, den Nazaretanern auf die bloße Frage V. 22 hin sogleich die bestimmte Voraussetzung unterzulegen, er werde kein Wunder in Nazaret thun? Es war ja noch gar nicht von Wundern die Rede, sondern nur von der guten Aufnahme, welche sein Vortrag gefunden hatte, sie hatten noch keine Wunder verlangt und konnten voraus nicht wissen, ob er keine thun werde. Dieß konnte nur er selbst wissen, weil er keines zu thun im Sinne hatte, und der Grund davon, daß er in Nazaret kein Wunder thun wollte, ist nur die in dem Sprüchwort enthaltene Voraussetzung. Um das Sprüchwort dreht sich also hier alles, es muß schlechthin auf die Nazaretaner angewandt

---

findet sich in den historischen Schriften nur noch dreimal, in der Apostelgeschichte 18, 21. 21, 22 und 28, 4, also bei demselben Schriftsteller, welchem auch dieses Stück zuzuschreiben wäre) ist nur ein unbestimmter Ausdruck für den Gedanken, welcher hier den Zusammenhang vermitteln soll.

Digitized by Google

werden, aus dem Sprüchwort heraus wird ihnen demonstrirt, daß sie kein Wunder verdienen, weil sie doch nicht daran glauben. Warum trat dann aber Jesus überhaupt in Nazaret auf? Ist denn der Glaube an ihn einzig nur der Glaube an seine Wunder? Hatten die Nazaretaner durch das Zeugniß, das sie seinem Vortrag gaben, und durch den Eindruck, welchen er auf sie machte, nicht auch schon einen Anfang des Glaubens gezeigt? Warum wird wegen ihres blos vorausgesetzten Unglaubens an Wunder, die gar nicht geschehen waren, sogleich das verwerfende Urtheil über sie ausgesprochen? So kann nun freilich die Folge zuletzt nur diese sein, daß sie aufgebracht wurden, aber ist es nicht recht absichtlich herbeigeführt und zeigt sich nicht die unmotivirte Weise der ganzen Darstellung auch noch dadurch, daß sie sogleich zum Aeußersten schreiten und es auf nichts Geringeres als den Tod Jesu abgesehen haben mußten? Nur um so deutlicher erhellt aber hieraus als die eigentliche Tendenz der ganzen Erzählung, es zu einem recht auffallenden Akt der Verwerfung und Verstoßung Jesu von Seiten seiner Landsleute kommen zu lassen. Ich habe schon früher bemerkt,*) daß dieß ganz in der Weise des Verfassers der Apostelgeschichte ist, bei welchem das Hauptmoment seiner Apologie des Apostels immer dieß ist, daß die Juden selbst durch ihren erklärten Unglauben und ihre Verfolgung den Hauptanstoß zur auswärtigen Verkündigung des Evangeliums geben, daß Nazaret als Vaterstadt Jesu mit dem in ihr Geschehenen nur ein Typus dessen ist, was Jesus in seiner πατρὶς im weiteren Sinn von seinen Volksgenossen überhaupt zu erwarten hatte. Das ganze Schicksal, das Jesus unter dem jüdischen Volke zu erfahren hatte, bis zu seiner ihn vom Tode errettenden Auferstehung ist hier angedeutet. Wie kleinlich wäre alles, was hier als geschehen erzählt wird, wenn man nur bei Nazaret als der πατρὶς Jesu stehen bleiben müßte! Je eigenthümlicher nun aber dieser Abschnitt ist, je mehr

*) Krit. Unters. über die kan. Ev. S. 506.

Digitized by Google

es ihm an Motivirung und Zusammenhang fehlt, je leichter er sich vom Vorhergehenden und Nachfolgenden ablöst, je bestimmter aus ihm dieselbe Idee hervorblickt, welche bei dem Verfasser der Apostelgeschichte der leitende Gesichtspunkt ist, um so weniger kann er für ursprünglich gehalten werden. Es läßt sich wohl mit Recht behaupten, daß hier wenn irgendwo die Hand eines Ueberarbeiters über das Lukasevangelium gegangen ist. So ganz konnten jedoch die *γενόμενα εἰς Καπερναὺμ*, welche der Verfasser für sein Sprüchwort V. 23 nöthig hatte, nicht in die Luft hineingestellt werden. Offenbar sollen sie, wie auch Volkmar richtig bemerkt hat (a. a. O. S. 135), durch V. 14. 15 motivirt werden, aber auch dieß geschieht, auf eine ganz ungeeignete Weise. Wie kann von Jesus, nachdem er kaum aus der Wüste zurückgekommen ist, gesagt werden, sein Ruf habe sich in der ganzen Umgegend verbreitet? Warum ist nicht gesagt, durch welche Thaten Jesu dieß geschehen sei? Ist dieß nicht eine sehr vage Angabe, die nur dazu voransteht, um sie für das Folgende voraussetzen zu können? Denken wir uns den ursprünglichen Uebergang so: *καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν, καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναὺμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας* u. s. w., so ist alles klar und natürlich.

Mit dem Auftritt Jesu in Kapernaum begann das Evangelium Marcions, es hatte aber noch die chronologische Bestimmung, daß er im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius geschehen sei. Das Letztere ist unstreitig aus Lukas 3, 1 genommen, und es leidet demnach keinen Zweifel, daß Marcion Luk. 3, 1 — 4, 13 vorgefunden, aber aus seinem Evangelium hinweggelassen hat. Daß er sein Evangelium nicht mit dem Täufer Johannes, diesem alttestamentlichen Propheten, beginnen konnte, ist von selbst klar, ebenso wenig mochte er es für passend halten, den ersten Akt der geschichtlichen Erscheinung seines Christus mit der Versuchungsgeschichte in eine Wüste zu verlegen. Zum ursprünglichen Lukasevangelium aber gehörte der Abschnitt Luk. 3, 1

Digitized by Google

— 4, 13, wofür sich neben der Wahrscheinlichkeit der Sache selbst auch noch ein besonderes Kriterium anführen läßt. Wenn es am Schlusse der Versuchungsgeschichte heißt, der Teufel habe von ihm abgelassen ἄχρι καιρȣ̃ V. 13, so ist damit angedeutet, daß er noch einmal sich an ihm versucht habe. Dieß geschah auch wirklich, und zwar ist es nur das Evangelium des Lukas, das von einem nochmaligen Angriff des Teufels weiß, denn nur Lukas läßt 22, 3 den Teufel in Judas eingehen, als er den Entschluß faßte, Jesum zu verrathen, zum deutlichen Beweis, daß das Evangelium wenigstens von 3, 1 an, bis zu seinem Schlusse, von derselben Hand verfaßt ist. Können aber auch die vorangehenden beiden Kapitel 1 und 2 mit derselben Wahrscheinlichkeit zum ursprünglichen Evangelium gerechnet werden? Dieß halte ich für sehr zweifelhaft und es kommt der Vermuthung, daß auch sie eine spätere Zugabe sind, schon dieß entgegen, daß sie von dem auf sie folgenden Inhalt des Evangeliums ohne alle Schwierigkeit getrennt werden können. Gehörten sie nicht zum ursprünglichen Evangelium, so fing dasselbe mit Kap. 3 an, und wo wären besser als 3, 1 alle Data vereinigt, welche dazu dienen können, den Auftritt des Täufers als den Anfangspunkt der evangelischen Geschichte zu fixiren? Es ist ja, wie wenn der Verfasser nicht genug chronologische Bestimmungen finden könnte, um diesen Zeitpunkt, in welchem die evangelische Predigt vom Reiche Gottes mit dem ῥῆμα Θεȣ̃ an Johannes begann, in seiner vollen weltgeschichtlichen Bedeutung zu bezeichnen. Hatte auch vielleicht das Evangelium ursprünglich, wie bei Marcion, nur die vom Kaiser Tiberius genommene Zeitbestimmung, war es vielleicht erst der zweite Verfasser, welcher die übrigen Data hinzufügte, so würde der Letztere dadurch selbst zu verstehen geben, wie wenig er das K. 1 und 2 schon zur eigentlichen evangelischen Geschichte rechnete und uns ebendadurch zu der Vermuthung berechtigen, daß er es erst als Einleitung und nur, um auch diese Tradition nicht verloren gehen zu lassen, vorangestellt habe. Es enthält aber K. 3 noch einen an-

Digitized by Google

dern deutlichern Beweis dafür, daß das Evangelium ursprünglich erst hier seinen Anfang nahm. Ist es nicht auffallend, daß die Genealogie Jesu bei Lukas gerade diese Stellung hat 3, 24? Sollte man nicht erwarten, daß der Verfasser, wenn er doch die Geburt und Kindheit Jesu so ausführlich erzählte, auch die Genealogie da gegeben haben werde, wohin sie gehört, bei den Nachrichten von den Eltern Jesu? Hat sie nicht an der Stelle, wo sie jetzt steht, nach den beiden die Vorgeschichte enthaltenden Kapiteln, am Schlusse von K. 3, nachdem schon die Taufe Jesu erzählt ist, ganz die Gestalt einer blos nachträglich gegebenen Notiz?*) Dieses Eigene in Betreff der Stellung der Genealogie fällt von selbst hinweg, sobald wir annehmen, der Verfasser habe, weil er sein Evangelium nicht mit der Vorgeschichte, sondern mit dem Auftritt des Täufers und der Taufe Jesu anfing, bisher noch gar keine Gelegenheit gehabt, eine biographische Nachricht über Jesus zu geben. Dann steht die Genealogie ganz passend da, wo Jesus im Begriffe ist, aus der Stille seines bisherigen Lebens in den Kreis seiner öffentlichen Thätigkeit einzutreten. Sie hat zwar auch so nur eine untergeordnete Stellung, aber ganz in Gemäßheit des Plans, den Anfang der evangelischen Geschichte

*) Nur der Verfasser der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. Leipzig 1845 hat (S. 246) auch die Frage zu beantworten gesucht, warum Lukas die Genealogie nicht auch an die Spitze seines Evangeliums, sondern an den Ort, wo sie sich findet, unmittelbar nach der Taufe gestellt habe? „Mit einem kurzen: er habe sie nachgeschickt, wäre weniger als gar nichts gesagt. Denn das sieht freilich jeder, daß sie nachgeschickt ist, aber nicht der Kindheit, sondern der Taufgeschichte. Und dieß ohne Zweifel darum, weil Lukas andeuten will, daß da erst, wo sein öffentliches Wirken begann, der Ἰησοῦς — τοῦ θεοῦ in die Welt eingetreten und aus Gott zum wahren Leben für die Menschheit geboren worden sei, was das bedeutsame Wort ἀρχόμενος V. 23 verständlich genug sage.“ Wird aber ein auf diesem Standpunkt stehender Schriftsteller seine evangelische Geschichte nicht vielmehr mit der Geschichte der Taufe Jesu selbst angefangen haben?

erst von dem Zeitpunkt an zu datiren, wo sie in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung hervortritt. Nehmen wir also an, die beiden ersten Kapitel haben ursprünglich nicht zu dem Evangelium gehört, so vermissen wir nicht nur an seinem Anfang nichts, sondern es erhält vielmehr erst dadurch seinen bestimmteren, in sich abgeschlossenen Charakter. Erst von dieser Voraussetzung aus kann man sich auch genauer darüber verständigen, wie sich die Vorgeschichte zum paulinischen Universalismus verhält. Meiner Behauptung, mit dem Paulinismus contrastire am meisten die specifisch jüdische Bestimmung des Messias, wenn er als Sprößling des davidischen Geschlechts geschildert und das von ihm ausgehende Heil als der an seinem Volk in Erfüllung gehende Segen der schon den Vätern des alten Testaments gegebenen Verheißungen gepriesen werde, hält Volkmar entgegen (a. a. O. S. 217): Wenn das specifisch jüdisch ist, dann ist der ganze Paulus ein ächter reiner Judaist, oder ist nicht auch nach ihm ausdrücklich Christus Sohn Davids, Röm. 1, 3?" Freilich, aber nur in dem an die römischen Judenchristen geschriebenen Briefe hebt dieß der Apostel besonders hervor. "Ist das von ihm ausgehende Heil nicht auch bei Paulus durchweg die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen, wird nicht auch von ihm Israel als das Volk Gottes betrachtet, der freilich auch der Gott der Heiden ist, d. h. gehören nicht auch sie zum Samen Abrahams?" Aber doch nur zu dem Samen, der dem glaubenden Abraham unter der Bedingung des Glaubens im paulinischen Sinne verheißen war. "Nur wenn Israel ausschließlich als das Volk Gottes betrachtet und erklärt würde, hätten wir specifisch Judaistisches vor uns. Dieß ist aber bei Lukas so wenig der Fall, daß auch in seiner Vorgeschichte durchweg die Heiden zu dem Volk Gottes gerechnet werden, dem das Heil in Christo bestimmt ist, während die Juden nicht als solche oder viele unter ihnen nicht gerettet werden, 1, 48. 51. 53. 79. 2, 31 f. Wir haben also in der Vorgeschichte ganz denselben paulinischen Universalismus, wie im übrigen Evangelium." Von einem un-

Digitized by Google

mittelbaren Widerspruch ist hier nicht die Rede, sondern nur davon, ob ein so entschiedener Pauliner, wie wir uns den ersten Verfasser des Evangeliums denken müssen, ein so großes Interesse haben konnte, das jüdisch Partikularistische, das auch so immer bleibt, wenn auch die Heiden zwar nicht ausgeschlossen, aber doch auch nicht gleichberechtigt sind, so stark hervortreten zu lassen. Dieß muß auch jetzt bestritten werden und man darf nur K. 3 vergleichen, um sich von dem Contrast zu überzeugen, in welchem das Folgende zum Vorhergehenden steht. Wenn der Täufer V. 8 dem auf die Abstammung von Abraham sich stützenden Partikularismus mit den Worten entgegentritt: „ich sage euch, daß Gott aus diesen Steinen Kinder dem Abraham erwecken kann,“ so könnte man schon hier glauben, den Paulinismus in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und Schärfe zu vernehmen, hätte nicht auch schon Matthäus die Worte des Täufers in derselben Form wie Lukas. Um so mehr ist nun aber darauf zu achten, wie doch erst Lukas dem Ausspruch des Täufers seine gegen den jüdischen Partikularismus gerichtete Spitze gegeben hat. Während bei Matthäus der Täufer diese Worte nur an Pharisäer und Sadducäer richtet, so daß demnach der Stolz auf die nationale Abstammung nur als ein spezielles Vorurtheil dieser Secten erscheint, läßt Lukas den Täufer diese Worte τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις sagen, zu der großen Masse des ihm zuströmenden Volks, sie gelten somit dem Volke überhaupt, und stellen diesen nationalen Partikularismus in der ächten Gestalt des Judaismus dar. Die Feinheit des Lukas in der Kunst der geschichtlichen Darstellung besteht hauptsächlich auch darin, daß er mit einer leichten Modifikation dieser Art dem traditionellen Stoff eine antijudaistische Beziehung zu geben weiß. Ist es doch auch bei seiner Genealogie Jesu 3, 23 f. nicht anders. Glaubt man, er wolle nur nach ächt jüdischer Weise die Herkunft Jesu aus der tiefsten Wurzel jüdischer Nationalität ableiten, so wendet er seine Genealogie mit Einem Male im Geiste seines Paulinismus antijudaistisch. Geht

Digitized by Google

man auch nicht so weit, mit dem sächsischen Anonymus (a. a. O. S. 241 f.) zu vermuthen, daß sie blos in polemischer oder illusorisch-ironischer Absicht gegen die Genealogie des Matthäus verfertigt und hergesetzt sei, so ist doch das specifisch-jüdische Interesse an einer solchen Genealogie dadurch völlig aufgehoben, daß sie bis zu Gott hinaufgeführt ist. Wird nur dazu genealogisirt, um in letzter Beziehung von Jesus zu sagen, er sei θεοῦ, so schließt sich ja daran sogleich die paulinische Instanz an: ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν (Röm. 3, 9.), und es läßt sich nicht anders denken, als daß der paulinische Verfasser des Evangeliums auch damit ein Zeugniß seines paulinischen Universalismus geben wollte. Sind wir nun aber durch alles dieß zu der Annahme berechtigt, daß die beiden ersten Kapitel nicht zum ursprünglichen Lukasevangelium gehören, so können wir es auch nicht als bloße Sache der Willkür betrachten, daß Marcion diese Kapitel, deren Fehlen in seinem Evangelium ihm hauptsächlich den Vorwurf einer argen Verstümmelung bei den Kirchenvätern zugezogen hat, in seinem Evangelium nicht hatte.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung wäre demnach, daß die Unterscheidung eines ursprünglichen Lukas von unserem kanonischen, wenn auch nicht in dem Umfang, in welchem sie früher gemacht worden ist, doch auch so noch immer ihren guten Sinn hat, und nothwendig ist, wenn man sich sowohl von dem Evangelium Marcion's, als dem Lukasevangelium eine befriedigende Vorstellung bilden will. Daß Marcion in seinem Evangelium geändert hat, läßt sich nicht wohl bestreiten, mag aber des von ihm Geänderten mehr oder weniger sein, es lassen sich auch nicht alle Textesverschiedenheiten unter den Gesichtspunkt einer absichtlichen und willkürlichen Aenderung stellen, sondern mehrere können nur daraus erklärt werden, daß er einen älteren von dem kanonischen verschiedenen Text hatte. Diese Annahme erhält eine neue, von Marcion's Evangelium unabhängige Stütze dadurch, daß dieselben Stellen, in welchen Marcion nicht wohl geändert haben kann, bei

Digitized by Google

näherer Betrachtung sich als solche zeigen, bei welchen die Vermuthung, daß sie erst durch die Hand eines Ueberarbeiters in unser Evangelium gekommen sind, oder diese Form in ihm erhalten haben, sehr wahrscheinlich ist. Es sind die Stellen Kap. 1 u. 2. 4, 16—30. 5, 39. 10, 22. 12, 6. 7. 13, 1—5. 16, 17. 19, 28—46. 21, 18., zu welchen auch noch einige andere gerechnet werden können, wie 11, 30—32. 49—51. 13, 28—35., vielleicht auch 22, 30. Einen paulinischen Charakter hat das Lukasevangelium in jeder seiner beiden Formen, sowohl der ursprünglichen als der kanonischen, aber es ist auch in dieser Beziehung ein Unterschied, der für die Beurtheilung des Verhältnisses zum marcionitischen nicht unwichtig ist. Im ursprünglichen Lukasevangelium spricht sich der paulinische Geist hauptsächlich auch in der Antithese gegen die Urapostel, als die Zwölf, aus, die auf verschiedene Weise in Schatten gestellt werden, und in den siebenzig Jüngern ihr ächt apostolisches Gegenbild haben, bei dem zweiten Verfasser, wie wir ihn hauptsächlich aus der Apostelgeschichte kennen, geht die antithetische Tendenz nur gegen das Judenthum, um den Unglauben der Juden in seinem schroffen Gegensatz gegen das Christenthum zu schildern, und ihre Feindschaft und Verfolgungssucht als die Ursache darzustellen, daß die Predigt des Evangeliums von ihnen hinweg zu den Heiden sich wandte. Je mehr alles Gegensätzliche auf die Juden zurückgeschoben ist, um so versöhnlicher kann man innerhalb des Christenthums selbst sein, und um dieß sein zu können, ladet man um so mehr alle Schuld auf die Juden ab. Betrachten wir nun die Stücke des Lukasevangeliums, welche aller Wahrscheinlichkeit nach dem zweiten Verfasser zuzuschreiben sind, so gehören sie, so weit sich in ihnen eine bestimmte Tendenz erkennen läßt, dieser zweiten Form des Paulinismus an, theils tragen sie ganz die Farbe des Judaismus an sich, wie die Vorgeschichte, die Einzugsscene, theils stellt sich in ihnen der Unglaube der Juden in seinem principiellen Gegensatz zum Christenthum dar, wie 4, 16—30. 13, 34. 35. 19, 41 f. Der

Digitized by Google

scharfe antijudaistische Geist, welcher im ursprünglichen Lukasevangelium da am meisten sich kund gibt, wo der Hauptkern seiner Eigenthümlichkeit liegt, Kap. 9 und 10., ist nicht das Element, in welchem sich der Verfasser der Apostelgeschichte und dieser späteren Stücke bewegt *). Es bedarf daher, um die verschiedenen Erscheinungen, welche am Evangelium Marcion's vor uns liegen, in ihrer Einheit zu begreifen, nur der einfachen Annahme, daß es ein älteres Lukasevangelium war, das die Vorgeschichte und einige andere Stücke noch nicht hatte, und über das jene redigirende, Evangelium und Apostelgeschichte zusammenstellende Hand noch nicht gegangen war, die sich uns selbst in dem Vorwort des Evangeliums als eine zu den Arbeiten Anderer erst hinzugekommene, dem ganzen Verlauf der Urgeschichte von Anfang an folgende ankündigt. So betrachtet stehen das marcionitische und das kanonische Lukasevangelium, dem ursprünglichen gegenüber, in gleicher Linie neben einander, beide haben es verändert, das eine hat hinweggethan, das andere hinzugethan, und wir sehen somit auch daraus, mit welcher Freiheit man zu verfahren pflegte, sobald nur die Substanz der evangelischen Geschichte unversehrt zu bleiben schien. Was

*) Es wäre somit der Verfasser der Apostelgeschichte von dem Verfasser des ursprünglichen Evangeliums zu unterscheiden. Wendet man dagegen sogleich die Gleichförmigkeit der Sprache und Darstellung ein, so ist zu bedenken, daß beide Schriftsteller Pauliner waren, und der zweite, wenn er derselbe Lukas sein wollte, sich auch zur Aufgabe machen mußte, die Sprache und Darstellung seines Vorgängers sich anzueignen. Uebrigens fehlt es ja auch nicht an Differenzen, und man hat wenigstens den Unterschied zwischen den beiden Darstellungen der Himmelfahrt im Evangelium und in der Apostelgeschichte, daß während im Evangelium, wie auch bei Markus, Jesus noch am Tage seiner Auferstehung sich in den Himmel erhoben zu haben scheint, in der Apostelgeschichte seine Himmelfahrt erst am Schlusse der vierzigtägigen Frist, die er noch auf der Erde weilte, erfolgt, längst auffallend gefunden. Vgl. Zeller, die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Theol. Jahrb. 1849. S. 6 f.

Digitized by Google

mit dem Standpunkt, auf welchem man stand, nicht harmonirte, schien ja eben darum auch nicht geschichtlich zu sein. Marcion hat demnach wesentlich nichts Anderes gethan, als was selbst innerhalb des synoptischen Kreises auch Lukas und Markus thaten, wenn wir sie theils mit einander, theils mit Matthäus vergleichen.

Zu berichtigen:

S. 29. L. 11 v. u. lies 15, 10. statt: 10, 15.
S. 45. L. 4 v. u. lies 9 statt: 19.
S. 85. L. 12 v. o. lies solchen statt: solchen,
S. 132. L. 12 v. o. lies statt er: Papias (sofern er in den angeblichen Worten des Presbyters, die von den seinigen nicht genau zu scheiden sind, zugleich seine eigene Ansicht ausdrückt)
S. 140. L. 14 v. o. lies ersten statt: erste.
S. 140. L. 17 v. o. und S. 141. L. 8. v. o. lies 6 statt: 5.

8240

Digitized by Google

Digitized by Google

BS 2585.2 .B3
Das Markusevangelium :
Stanford University Libraries



3 6105 041 290 474

BS
2585.2
B3

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

JUN 4 1973

Digitized by Google

Digitized by Google